Ferdinand

MAX SCHELER

DIE WISSENSFORMEN UND DIE GESELLSCHAFT

PROBLEME EINER SOZIOLOGIE DES WISSENS

ERKENNTNIS UND ARBEIT

EINE STUDIE ÜBER WERT UND GRENZEN DES PRAGMATISCHEN PRINCIPS IN DER ERKENNTNIS DER WELT

UNIVERSITÄT UND VOLKSHOCHSCHULE

LEIPZIG

MCMXXVI

DER NEUE-GEIST VERLAG

220314

Copyrigth by Der Neue-Geist Verlag
Leipzig 1926

193
S3221w

Druck der Offizin W. Drugulin, Leipzig

INHALTSVERZEICHNIS

PROBLEME EINER SOZIOLOGIE DES WISSENS

Seite

I. WESEN UND BEGRIFF DER KULTURSOZIOLOGIE. Statik und Dynamik des Wissens und das Grundgesetz der geschichtlichen Causation 1

II. DIE SOZIOLOGIE DES WISSENS 47

A. Formale Probleme:

Axiomatik der Wissenssoziologie 47

Die „Weltanschauungs"formen 58

Die Ursprungsmotive des Wissens und die Wissensarten . . . 64

B. Materiale Probleme:

Zur Soziologie der Religion und des Dogmas 69

Zur Soziologie der Metaphysik 90

Zur Soziologie der Wissenschaft, Technik, Wirtschaft 99

Die Wiedererhebung der Metaphysik 171

Wissensentwicklung und staatliche Entwicklung. Wissenschaft und Demokratie. Logik der Klassen (Idolenlehre) 187

Weltkrieg und Wissenskultur; europäische Notwendigkeiten . . 223

ERKENNTNIS UND ARBEIT

I. DAS PROBLEM. 233

II. WESEN UND SINN VON WISSEN UND ERKENNTNIS. Die Wissensarten 243

III. DER PHILOSOPHISCHE PRAGMATISMUS

A. Die zwei Hauptsätze des Pragmatismus. Abarten des Pragmatismus 259

B. Die Irrtümer des Pragmatismus

1. Verfälschung der Idee des Wissens und der Wahrheit 278

2. Falsche Ansetzung des Grundfolgeverhältnisses von Wissen und Handeln 283

3. Verkennung des Unterschiedes zwischen Wesenswissen u. induktivem Wissen 284

4. Die falschen Grundsätze der pragmatistischen „Logik" 287

C. Das relative Recht des Pragmatismus. Ist die mechanische Naturansicht pragmatisch bedingt? Die Deutungen der mechanischen Naturansicht 296

Seite

IV. DER METHODISCHE PRAGMATISMUS und die Arten der Naturerkenntnis 324
V. ZUR PHILOSOPHIE DER WAHRNEHMUNG. Das Problem der Phantasie 354
VI. METAPHYSIK DER WAHRNEHMUNG UND DAS PROBLEM DER REALITÄT 455
WISSENSSOZIOLOGISCHE SCHLUSSBETRACHTUNG 482

UNIVERSITÄT UND VOLKSHOCHSCHULE

Einleitung 489
1. Zur Universitätsreform 492
2. Aufbau der Volkshochschule 513
3. Das Zusammenwirken von Universität und Volkshochschule im einzelnen 525

VORWORT

Das Buch, das ich unter dem Titel „Die Wissensformen und die Gesellschaft" der Öffentlichkeit übergebe, enthält einen wesentlichen Teil der Ergebnisse meiner soziologischen und erkenntnistheoretischen Forschungen in den letzten zehn Jahren. Die gleichzeitige Aufnahme einer wissenssoziologischen Abhandlung und einer ausgedehnten erkenntnistheoretischen und ontologischen Arbeit in ein und dasselbe Werk könnte auf den ersten Blick Verwunderung erregen. Sie hat ihren tieferen Grund in der mich leitenden prinzipiellen Überzeugung, daß erkenntnistheoretische Untersuchungen ohne gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der obersten Typen menschlichen Wissens und Erkennens zu Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt sind; eine Entwicklungslehre und Soziologie des menschlichen Wissens aber — wie sie in ausgedehnterer Weise zuerst Condorcet und A. Comte versuchten — richtungs- und haltlos und ohne letztes Fundament bleiben muß, wenn nicht klar bewußte erkenntnistheoretisch sachliche Überzeugungen das Unternehmen führen. Nicht die menschliche „Vernunft" ihrem formalsten Wesen nach, die den „Menschen" mitdefiniert, wohl aber das, was man ihre „Organisation" und ihr subjektiv-kategoriales Gefüge zu nennen pflegt, befindet sich im Werden und in einer Entwicklung, die wahrscheinlich Wachstum und Verlust zugleich ist. Eine absolute geschichtliche Konstanz „menschlicher" Vernunftformen und -Prinzipien, die der größte Teil aller bisherigen Erkenntnistheorie als unwandelbaren Gegenstand ihrer Forschung naiv vorausgesetzt hat, ist nach der in diesem Buche vertretenen Ansicht ein Idol. Die beiden größeren Abhandlungen des Bandes,

„Soziologie des Wissens" und „Arbeit und Erkenntnis, eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt", stehen also im Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung zueinander, und zwar in dem Sinne, daß sie — obzwar streng methodisch unabhängig voneinander unternommen und ausgeführt — zu denselben Resultaten hin frei und ungezwungen konvergieren. Eben in dieser „freien Konvergenz" unter gegenseitigen Bestätigungen und Verifizierungen ihrer Resultate über die „Formen des menschlichen Wissens" und die Gesetze des Erkennens in diesen Formen erblickt der Verfasser den Hauptwert seiner Untersuchungen und die Bekräftigung der Wahrheit seiner Grundlehren.

Solche Konvergenz ergibt sich im besonderen Maße da, wo es sich um die genaue Bestimmung der Bedeutung handelt, welche die praktisch-technische Einstellung des Menschen europäischer Neuzeit auf Beherrschung der Welt (im Gegensatz zu rein theoretischer liebend-kontemplativer Grundeinstellung) für die Ausbildung schon der eigenartigen Ausgangspunkte, der Ziele und der kategorialen Formen seines Welterkennens besaß und zum Teil noch besitzt. Unser Zeitalter — zum erstenmal in der bisherigen Geschichte der sogenannten Neuzeit — erteilt uns durch die gewaltig gewachsenen Vergleichsmöglichkeiten der Wissenskulturen und Erkenntnisformen der Völker und Zeitalter und nicht minder kraft der tiefgehenden Erschütterungen fast aller Grundlagen des neuzeitlichen Weltbildes die volle und souveräne Freiheit und die genügende Distanz, ein neues Wort über die Entwicklungsgesetze des menschlichen Wissens und seiner Formen zu wagen: ein Wort zugleich, das wesentlich andere Zukunftsperspektiven für die Weiterentwicklung unseres ganzen theoretischen Weltbildes in Philosophie und Wissenschaft eröffnet, als die Ganz- und Halbformen der positivistischen und kritizistischen philosophischen und entwicklungstheoretischen Lehren uns gegeben hatten und von ihren Voraussetzungen aus geben mußten. Eine eigentliche umfassende Entwicklungslehre des menschlichen Wissens hatte hierbei — und das ist sein großer Vorzug — bisher nur die Philosophie des positivistischen Gedankenkreises (von Condorcet, A. Comte, H. Spencer bis

E. Mach, Durkheim und Levy-Brühl) gegeben. Die deutsche Philosophie, insoweit sie an Kant insbesondere orientiert war, blieb auf diesem Boden im ganzen gesehen unfruchtbar.[1] Trotz aller bisherigen kritischen Versuche, z. B. über A. Comtes „Dreistadiengesetz", hat keine Lehre auf die europäische Bildung suggestiver eingewirkt als die posivistische. Sie war — offen ausgesprochen oder verschwiegen — geradezu ein Grundartikel der Überzeugung des wissenschaftlich Gebildeten unseres Zeitalters. Eben diese Lehre wird durch dieses Buch nicht nur streng widerlegt, indem ihre vielfachen Irrtumsquellen aufgedeckt werden; sie wird zugleich auf positive Weise ersetzt durch ein neues, völlig anders gestaltetes Bild der Entwicklung, in welchem das, was Comte als die Grundrichtung der Entwicklung menschlichen Wissens erschienen ist, nur als eine partikulare, in manchen Hinsichten sogar rückläufige Nebenrichtung des westeuropäischen Denkens auf einem kleinen Kurvenstück der welt-geschichtlichen Wissensbewegung erscheint. Die Ursachen dieser rückläufigen Nebenrichtung, insbesondere die Ursachen für das zeitweilige Zurücktreten der metaphysischen Erkenntnisversuche zugunsten der positiven Wissenschaften einerseits, der kirchlichen Restaurationen anderseits, werden genau aufgewiesen. Die „Soziologie des Wissens" ist in ihrem ersten Teile, der „Wesen und Ordnung der geschichtlichen Kausalfaktoren" behandelt, zugleich aber der erste positive Versuch, die Einseitigkeiten und prinzipiellen Irrtümer sowohl der naturalistischen Geschichtslehren, voran des Ökonomismus von Karl Marx, als der ideologischen und szientifistischen Geschichtsauffassungen prinzipiell zu überwinden. (Hegel und Comte.) Das hier entwickelte Grundgesetz der zeitlich und nach Epochen der Kultur wechselnden Arten des Zusammenspiels der geistig-ideenhaften und der triebhaft-realen Determinations- und Wirkfaktoren des geschichtlich-

[1] Nur Ernst Cassirer versucht neuerdings in seiner bedeutenden „Philosophie der symbolischen Formen" (bisher Sprache und Mythos) etwas ähnliches. Leider nahm ich von dem hier besonders in Frage kommenden 2. Band seines Werkes zu spät Kenntnis. um ihn hier noch verwerten zu können. Der Kundige wird indes bemerken, wie in vielen und wesentlichen Punkten sich Resultate Cassirers (trotz der grundverschiedenen sachphilosophischen Voraussetzungen) mit den meinigen decken.

gesellschaftlichen Lebens wird in der ihrem Abschluß entgegengehenden „Anthropologie" des Verfassers (insbesondere in dem Teile, der von der Psychologie des Alterns handelt) eine noch tiefere Fundierung erhalten, als sie in diesem Rahmen zu geben möglich war.

Beide größere Abhandlungen aber haben im Zusammenhange der Veröffentlichungen des Verfassers und seiner geistigen Entwicklung — unabhängig von ihrem Eigenwert für die speziellen Gegenstände, die sie behandeln — den gewichtigen Sinn, ein Eingangstor zu eröffnen für streng methodisches metaphysisches Erkennen und Denken. Dieser Denkart eine freie Bahn zu brechen — gegen Mystik, Obskurantismus aller Art und Positivismus zugleich —, ist eines der Hauptziele dieses Buches. Erst in zweiter Linie ist das Buch auch eine Einleitung in die Metaphysik des Verfassers, wie sie in tiefreichenden Erschütterungen insbesondere seiner religiösen Gedankenwelt in den letzten fünf Jahren in ihm langsam zur Reife und zur Klarheit gekommen ist. Sowohl der historisch-soziologische Versuch, die metaphysische Erkenntnisart und ihre Methodik als eine geschichtlich „überlebte" Stufe des menschlichen Geistes darzutun (Comte, Spencer, Dilthey und Andere), als die erkenntnistheoretischen Versuche, unser Erkennen einzubannen in die sogenannten „Grenzen möglicher Erfahrung, Beobachtung und Messung", sind eben durch die beiden größeren Arbeiten dieses Buches vom Verfasser als streng widerlegt erachtet. Die hier nur nach der prinzipiellen Seite ausgeführte Logik, Erkenntnistheorie und — das Wichtigste — Erkenntnistechnik der philosophischen Metaphysik selbst wird im ersten Bande der Metaphysik des Verfassers, der sich ausschließlich mit Wesen und Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis beschäftigt, eine weit eingehendere gründliche Durchführung im einzelnen finden. Man wird die Metaphysik des Verfassers nur verstehen, wenn man dieses Buch gelesen hat. Auch die im Texte dieses Bandes einmal als Teil des Buches selbst genannte Abhandlung, „Soziologie der dinglichen Vergottung des Stifters", welche einige Andeutungen in der „Soziologie des Wissens" breit zu fundieren bestimmt ist, hat die indirekte Nebenbedeutung, das Daseinsrecht der

Metaphysik gegen die sie engbegrenzenden und zugleich erstarrenden Ansprüche der Offenbarungskirchen neu zu begründen. Ist doch die „dingliche Vergottung des Stifters“ (oder seiner Lehre, z. B. Koran) überall, wo sich Kirchen- und Dogmenbildung in der Geschichte abspielte, der primäre Grundvorgang, sozusagen die prima causa des ganzen Prozesses, d. h. des Prozesses, der auch im Abendlande das selbständige metaphysische Erkennen und Denken noch weit tiefgehender und machtvoller untergraben hat als selbst die Theorie und die einseitige, ja zeitweise fast ausschließliche Praxis einer nur positivistisch-pragmatischen Arbeits- und Leistungswissenschaft. Dieser Aufsatz konnte indes in diesen Band nicht mehr aufgenommen werden, da sein Umfang für das Werk zu groß wurde. Er wird daher an anderer Stelle veröffentlicht werden —.

Wie also einerseits das hier vorliegende Buch eine „Einleitung“ sein soll für die Metaphysik des Verfassers und eine Rechtfertigung ihres Unternehmens und insofern auf die Zukunft deutet, so deutet es andrerseits auf ältere Arbeiten des Verfassers zurück, die demselben Problemkreis angehören. Um dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich über Alles zu unterrichten, was der Verfasser über die Probleme dieses Bandes früher gesagt hat, sei auf das Folgende verwiesen:

1. Der Vortrag „Die Formen des Wissens und die Bildung“ (Cohen, Bonn 1925) fundiert die Lehre von den „Wissensarten“ tiefer, die der Verfasser auch in vorliegenden Arbeiten gibt. Er bringt sie zugleich auch in enge Verbindung mit der Idee und dem Prozesse der Menschenbildung, gibt auch auf die Anthropologie und Metaphysik des Verfassers schon einige vordeutende Hinweise.

2. Die Abhandlungen „Das Dreistadiengesetz des Auguste Comte“ und „Soziologie, Weltanschauungssetzung und Weltanschauungslehre“ (enthalten in Band 1 der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, Leipzig 1923) sind Vorarbeiten zur Soziologie des Wissens, die einige Punkte genauer behandeln, als es im Rahmen des vorliegenden Bandes möglich war.

3. Wie die „Arbeit“ in diesem Bande untersucht wird nach dem Maße ihrer Gestaltungskraft für die Welterkenntnis, so hat der dritte Band der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauung“ die „Arbeit“ in ihrer Stellung im Reiche der Werte genauer ins Auge gefaßt (vgl. ferner hierzu die Abhandlung „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“ im ersten Band des Buches „Vom Umsturz der Werte“ und die Schrift „Die Ursachen des Deutschenhasses“). Nur zusammen genommen mit diesem Buche geben diese Aufsätze das Ganze der „Philosophie der Arbeit“ des Verfassers. —

Die „Soziologie des Wissens“ betitelte Abhandlung war zuerst als einleitender Teil des im Auftrag des Kölner „Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften“ erschienenen Sammelwerkes „Soziologie des Wissens“ erschienen (Duncker & Humblot). Da ein Sonderdruck vom Autor vertraglich nicht zugelassen, aber von vielen Seiten lebhaft gewünscht wurde, erscheint die Abhandlung neu in diesem Bande. Sie ist dabei nicht nur durchgesehen und vielfach stilistisch verbessert worden, sondern auch recht erheblich (zirka ein Drittel) erweitert und ergänzt worden. Die Lehre von der „Logik der Klassen“ z. B. ist ganz neu hinzugefügt. Die zweite Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis“ wird hier zuerst veröffentlicht. Sie löst ein Versprechen ein, das der Verfasser schon vor Jahren gegeben hatte. Sie möchte an erster Stelle das Wahre vom Falschen innerhalb der vielförmigen philosophischen Gedankenbewegung des sogenannten Pragmatismus genau scheiden. Der Verfasser weiß sich dabei im scharfen Gegensatze ebenso zur pragmatistischen Philosophie jeder Art als zu aller einseitigen unbedachten Verwerfung, die der Pragmatismus auch in seiner methodischen Bedeutung für die exakten Wissenschaften besonders in Deutschland bisher gefunden hat. Die Abhandlung gibt zweitens eine eingehende Lehre von den faktischen und möglichen philosophischen Deutungen der mechanischen Naturlehre und eine genau abgewogene Entscheidung in diesen zentralen Fragen der Naturphilosophie. Das Stück über die „Arten der Naturerkenntnis“ ist auch für die Erkenntnistheorie der Metaphysik von erheblicher Bedeutung. Die

Abhandlung gibt drittens die Grundlegung einer Philosophie der Wahrnehmung, der Phantasietätigkeit und des Realitäts-Erlebnisses, die gleichfalls für die Erkenntnistheorie der Metaphysik von entscheidender Bedeutung sind. Daß der Verfasser das in diesen Teilen Gegebene nur zu finden vermochte auf dem breiten Boden der Leistungen der gerade für die philosophischen Fundamentalprobleme so fruchtbaren neueren deutschen experimentellen Psychologie, wird der Kundige sofort bemerken. Leider konnte der Verfasser die für die Philosophie der Wahrnehmungen und des Realitätsbewußtseins sehr wichtige Arbeit von David Katz „Der Aufbau der Tastwelt", J. A. Barth 1925, nicht mehr berücksichtigen. Nicht weniger wird der Kundige das enge Band bemerken, das den Verfasser mit den Arbeiten seiner medizinischen Freunde aus der jugendkräftig emporstrebenden Psychopathologie verbindet.

Der dritte Aufsatz „Universität und Volkshochschule" ist zuerst in dem Sammelwerk „Soziologie des Volksbildungswesens" (im Auftrag des Kölner Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften herausgegeben von L. von Wiese) gedruckt worden. Er wurde in diesen Band aufgenommen (verbessert), da die Forderungen, die er in bezug auf die Gestaltung unseres deutschen Bildungswesens enthält, erst auf dem Hintergrunde der hier vorgelegten Theorie und Soziologie der Wissensformen ihr volles Gewicht und ihre tiefere Begründung erhalten.

Köln, im November 1925.

MAX SCHELER

PROBLEME EINER SOZIOLOGIE DES WISSENS

I. WESEN UND BEGRIFF DER KULTURSOZIOLOGIE

Die nachfolgenden Ausführungen verfolgen ein begrenztes Ziel. Sie wollen die Einheit einer Soziologie des Wissens als eines Teiles der Kultursoziologie herausstellen, und vor allem die Probleme dieser Wissenschaft systematisch entwickeln. Sie beanspruchen keines dieser Probleme endgültig zu lösen; wohl aber wollen sie die Richtungen und Wege eingehend diskutieren, auf welchen dem Verfasser ihre Lösungen zu liegen scheinen. Sie wollen in einer Rhapsodie, in einer ungeordneten Menge vorhandener, teils durch die Wissenschaft schon voll ergriffener, teils nur halberfaßter oder nur geahnter Probleme, wie sie die fundamentale Tatsache der sozialen Natur alles Wissens, aller Wissensbewahrung und -überlieferung, aller methodischen Erweiterung und Förderung des Wissens stellt, systematische Einheit zu bewirken suchen. Die Beziehungen einer Soziologie des Wissens zur Ursprungs- und Geltungslehre des Wissens (Erkenntnistheorie und Logik), zur entwicklungsgenetischen und -psychologischen Betrachtung des Wissens von Tier zu Mensch, vom Kind zum Erwachsenen, vom Primitiven zum Zivilisierten, von Stadium zu Stadium innerhalb reifer Kulturen, das heißt zur Entwicklungspsychologie, zur positiven Geschichte des Wissens jeder Art, zur Metaphysik des Wissens, zu den übrigen Teilen der Kultur-

soziologie (Religions-, Kunst-, Rechtssoziologie) und zur Realsoziologie (Soziologie der Bluts-, Macht- und Wirtschaftsgruppen und ihrer wechselnden „Einrichtungen") müssen dabei notwendig berührt werden.

Zur Festlegung des Oberbegriffes „Soziologie" überhaupt dienen uns hierbei nur zwei Merkmale: Erstens, daß diese Wissenschaft es nicht mit individuellen Tatsachen und Ereignissen, sondern mit Regeln, Typen (Durchschnitts- und logischen Idealtypen) und womöglich Gesetzen zu tun hat. Und zweitens, daß sie die ganze Fülle des (vorwiegend) menschlichen, objektiven und subjektiven, Lebensinhaltes, heiße er wie immer, analysiert und deskriptiv wie kausal ausschliesslich nach seiner tatsächlichen, also nicht „normativen" oder ideal seinsollenden Determiniertheit durch die zeitlich sukzessiven und gleichzeitigen Verbindungs- und Beziehungsformen erforscht, die zwischen Menschen sowohl im Erleben, Wollen, Handeln, Verstehen, Aktion und Reaktion, als auch in objektiv realer und kausaler Art bestehen, das heißt also in einer solchen Art, die in keiner Weise in das „Bewußtsein von Etwas" der beteiligten Menschen zu fallen braucht.[1]

Die obersten Einteilungen der Soziologie, die wir hier ohne nähere Begründung nur anführen, richten sich uns nach den Gesichtspunkten: 1. Wesensbetrachtung und Erforschung zufälliger Tatsachen, das heißt reine = apriorische und anderseits empirisch-induktive Soziologie.[2]

[1] Wir verwerfen also damit die Max Webersche Einschränkung der Soziologie auf verstehbare subjektive und objektive „Sinngehalte" (= objektiver Geist). Hat jemand etwa eine Überzeugung über Göttliches, oder über den Gang seiner Volksgeschichte, oder über den Bau des Sternhimmels, „weil" er zu den privilegierten Ständen gehört oder zu den unterdrückten Schichten, weil er preußischer Beamter oder ein chinesischer Kuli ist, weil er blutsmäßig diese und nicht jene Rassenmischung darstellt, so braucht weder er selbst noch irgendein Mensch diesen Tatbestand zu „wissen", oder auch nur zu „ahnen". Ja, in letzter Linie gilt für uns durchaus der Satz von Karl Marx, daß es das Sein der Menschen sei (freilich nicht nur ihr ökonomisches, „materielles" Sein, wie Marx gleich mitsetzt), nach dem sich auch all ihr mögliches „Bewußtsein", „Wissen", ihre Verstehens- und Erlebnisgrenzen richten.

[2] Einen Hauptteil unserer reinen Soziologie, die Lehre von den Wesensformen menschlicher Verbände, gibt der letzte Abschnitt unseres „Formalismus in der Ethik etc.", S. 440—607.

2. Gleichzeitige oder sukzessive Verknüpfung und Beziehung der Menschen und Gruppen, das heißt soziologische Statik und Dynamik (Comte). Von aller Geschichtsphilosophie scheidet die soziologische Dynamik ihr Ausschluß objektiv gemeinter Zweck-, Wert- und Normbetrachtung, also ihr streng kausaler und (künstlich) wertungsfreier Standort, was die Heranziehung von Wertschätzungen, Idealen usw. als psychischer und historischer Kausalfaktoren natürlich nicht ausschließt. 3. Untersuchung des vorwiegend geistig bedingten und auf geistige, das heißt „ideale" Ziele gerichteten Seins und Handelns, Wertens und Verhaltens des Menschen, und Untersuchung des vorwiegend durch Triebe (Fortpflanzungstriebe, Nahrungstriebe, Machttriebe) und zugleich auf reale Veränderung von Wirklichkeiten intentional gerichteten Handelns, Wertens und Verhaltens nach ihrer sozialen Determiniertheit. Dieses „vorwiegend" — denn jeder wirkliche Akt eines Menschen ist geistig und triebhaft zugleich — und, schärfer gesagt, die je entweder auf Ideales oder auf Reales endgültig gerichtete Zielintention ist es, nach der wir zwischen einer Kultur- und Realsoziologie unterscheiden. Gewiß verändert auch der experimentierende Physiker, der Maler, der Musiker die Wirklichkeit, wenn er experimentiert, malt, musiziert, komponiert usw.; aber doch nur, um ein ideales Ziel zu erreichen, zum Beispiel wahres Wissen über Natur zu finden, einen künstlerisch wertvollen Sinngehalt sich und anderen zur Anschauung und zum Genusse zu bringen usw. Und gewiß hat es andererseits der Wirtschaftsführer wie der einfache Industriearbeiter niedrigster Qualifikation, der Mensch als produzierendes und konsumierendes Wesen überhaupt, hat es jeder Arbeiter, dessen Endziel Veränderung eines Wirklichen ist (der praktische Techniker im Unterschiede vom Gelehrten und Technologen zum Beispiel), der führende Politiker wie derjenige, der seine Stimme zur Wahl abgibt, mit einer Fülle vorbereitender, speziell geistiger, auf Ideales gerichteter Tätigkeiten zu tun, aber eben doch nur um eines realen Zieles willen, das heißt um eine Veränderung der Wirklichkeit zu bewirken. Einmal endet die Tätigkeit in der idealen, das andere Mal in der realen Welt. All jene Lehren, die etwa die Wirtschaft ohne

Rückgang auf Nahrungstrieb, Staat und staatsähnliche Gebilde ohne Rückgang auf die Machttriebe, Ehe ohne Rückgang auf die Geschlechtstriebe umgrenzen wollen, weisen wir als törichten Spiritualismus zurück. Es ist unsinnig zu behaupten, die Wirtschaft habe an sich nichts mit dem Nahrungstrieb und der Ernährung der Menschen zu tun, da es ja auch Verlage und Kunstgeschäfte gebe, da man ebensowohl Bücher und Butterblumen kaufen und verkaufen könne, da ja auch die Tiere Nahrungstrieb hätten und sich ohne Wirtschaft ernährten. Die Wirtschaft sei also in genau demselben Sinne geistig und rational bestimmt und zielbestimmt wie Kunst, Philosophie, Wissenschaft usw. So ist es nicht! Ohne den Nahrungstrieb und das objektive Ziel, dem er biologisch dient, die Ernährung, würde es keine Wirtschaft geben — und auch keine Verlage, und keinen Kunsthandel. Ohne Machttrieb würde es keinen Staat geben, auch keine staatliche Kulturpolitik und kein staatlich gesetztes Recht, welche Angelegenheit es immer sei, die es regle. Nur das ist an obiger These richtig, daß es ohne den Geist und seine normative Regelung keine Wirtschaft gäbe, keinen Staat usw. Und darum ist für die Kultursoziologie eine Geistlehre des Menschen, und für die Realsoziologie eine Trieblehre des Menschen eine notwendige Voraussetzung.[1]

Diese letzte Einteilung der Soziologie in Kultur- und Realsoziologie, Soziologie des Über- und Unterbaues des gesamten menschlichen Lebensinhalts, ist freilich eine Scheidung, die zwar zwei extreme Pole setzt, in deren Bereich es jedoch eine Fülle vermittelnder Übergänge gibt: zum Beispiel die Technik, deren Gestaltung ebenso von ökonomischen, als staatlich-rechtlichen als wissenschaftlichen Faktoren abhängig ist; oder im Gegensatz zu „reiner" zweckhaft utilitarische, respektive durch die Wertungen und Ideale der je Mächtigen, etwa einer religiösen Herrschaftskaste, bedingte Kunst. Aber eben nach diesen beiden Polen hin eine soziologisch bedingte

[1] Ich werde in meiner „Philosophischen Anthropologie" beide Theorien ausführlich entwickeln. Daß eine Entwicklungslehre der menschlichen Triebe und eine Triebenergetik das Fundament aller Realsoziologie ist, hat in neuester Zeit Mac Dougall am klarsten erkannt.

Erscheinung typologisch zu kennzeichnen, und nach Regeln zu bestimmen, was etwa an ihr durch die autonome Selbstentfaltung des Geistes, zum Beispiel die logisch-rationale Entwicklung des Rechtes, durch die immanente Sinnlogik der Religionsgeschichte usw., bedingt sei, und was andererseits durch die Determination der stets durch eine „Triebstruktur" bedingten soziologischen Realfaktoren der jeweiligen „Institutionen" und ihrer Eigenkausalität — das gerade ist eine Hauptaufgabe der Soziologie. Ohne die genannte Unterscheidung von Kultur- und Realsoziologie aber kann sie diese Aufgabe nicht lösen. Diese Scheidung ist nun ferner zwar eine ontologisch und nicht nur „methodisch" gegründete, aber eine für das Endziel der Soziologie insofern vorläufige Scheidung, als erst in der Erkundung der Arten und Ordnungsfolgen des Zusammenwirkens der idealen und realen, der geistig und triebhaft bedingten Bestimmungsfaktoren des stets sozial wesentlich mitbedingten Lebensinhaltes des Menschen ihre letzte und eigentliche Aufgabe besteht. Ja, in der Erkenntnis eines obersten Gesetzes der Folgeordnung — nicht der Zeitfolge im Sinne einer faktischen Sukzession der Erscheinungen der Menschheitsgeschichte, die das falsche, ja logisch widersinnige Ideal A. Comtes gewesen ist; widersinnig, da die Geschichte des Menschen nur einmal abläuft — der Wirksamkeit der idealen und realen „soziologisch" bedingten, das heißt durch Beziehungen zwischen Menschen, Beziehungsarten und Gruppierungen bedingten Faktoren der Determination jedes Gesamtlebensinhaltes der Menschengruppen sehe ich ein oberstes Ziel aller überdeskriptiven und klassifizierenden, das heißt aller kausalen Soziologie. Es handelt sich also nicht nur um Phasenregeln, die auf Wirtschafts-Machtverhältnisse, Fortpflanzungsverhältnisse und -formen (um die oberste Einteilung der Realfaktoren zu nennen) verschiedener Gruppen und Kulturen in ihrem zeithaften Werden zutreffen, respektive auf Religion, Metaphysik, Wissenschaft, Kunst, Recht in ihrem Werden in der Zeit als „Idealfaktoren" zutreffen, sondern, so wichtig auch diese deskriptive Aufgabe als vorläufige sein mag, es handelt sich um etwas ganz anderes: Nämlich um ein Gesetz der Ordnung der Wirksamkeit der Ideal- und Realfaktoren, aus

dem zu jedem Zeitpunkt des historisch-zeitlich sukzessiven Ablaufs sozial-menschlicher Lebensprozesse das ungeteilte Ganze des Lebensinhalts der Gruppen sich aufbaut; nicht um ein Gesetz der fertigen Gewordenheiten in der Zeitfolge, sondern um ein Gesetz des möglichen dynamischen Werdens irgendwelcher Gewordenheiten in der Ordnung des zeithaften Wirkens.

Ein solches „Gesetz" — wie ich es seit Jahren anstrebe und auch prinzipiell gefunden zu haben glaube, ohne freilich hier den vollen Beweis[1] dafür bieten zu können — hätte eine Reihe Eigenschaften, die man genau angeben kann:

1. Dieses Gesetz bestimmt erstens die prinzipielle Art des Zusammenwirkens, in der Ideal- und Realfaktoren, objektiver Geist und reale Lebensverhältnisse wie ihr subjektives menschliches Korrelat, das heißt die jeweilige „Geistesstruktur" und die „Triebstruktur", auf den möglichen Fortgang des sozial-historischen Seins und Geschehens, auf Erhaltung und Veränderung einwirken. Hier ist unsere These folgende: Der Geist im subjektiven und objektiven Sinne, ferner als individualer und kollektiver Geist, bestimmt für Kulturinhalte, die da werden können, nur und ausschließlich ihre Soseinsbeschaffenheit. Der Geist als solcher hat jedoch an sich ursprünglich und von Hause aus keine Spur „Kraft" oder „Wirksamkeit", diese seine Inhalte auch ins Dasein zu setzen. Er ist wohl ein „Determinationsfaktor", aber kein „Realisationsfaktor" des möglichen Kulturwerdens. Negative Realisationsfaktoren oder reale Auslesefaktoren aus dem objektiven Spielraum des je durch die geistige verstehbare Motivation Möglichen sind vielmehr stets die realen, triebhaft bedingten Lebensverhältnisse, das heißt die besondere Kombination der Realfaktoren, der Machtverhältnisse, der ökonomischen Produktionsfaktoren und der qualitativen und quantitativen Bevölkerungsverhältnisse, dazu die geographischen und geopolitischen Faktoren, die je vorliegen. Je „reiner"

[1] Eine weit eingehendere Begründung des Gesetzes wird der Schlußband IV unserer Reihe „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre", betitelt „Die Probleme der Geschichtsphilosophie" erbringen.

der Geist, desto machtloser im Sinne dynamischen Wirkens ist er in Gesellschaft und Geschichte.[1] Das ist das große gemeinsame Wahrheitselement jeder skeptischen, pessimistischen, naturalistischen Geschichtsauffassung, der ökonomischen wie der rassemäßigen, der machtpolitischen wie der geopolitisch-geographischen: Erst da, wo sich „Ideen" irgendwelcher Art mit Interessen, Trieben, Kollektivtrieben oder, wie wir letztere nennen, „Tendenzen" vereinen, gewinnen sie indirekt Macht und Wirksamkeitsmöglichkeit; zum Beispiel religiöse, wissenschaftliche Ideen. Positiver Realisationsfaktor eines rein kulturellen Sinngehaltes aber ist stets die freie Tat und der freie Wille der „kleinen Zahl" von Personen, an erster Stelle der Führer, Vorbilder, Pioniere, die kraft der bekannten Gesetze der Ansteckung, der willkürlichen und unwillkürlichen Nachahmung (Kopierung), durch eine „große Zahl", eine Mehrheit, nachgeahmt werden. Also „verbreitet" sich Kultur.[2]

Anders ist das Bestimmungsverhältnis von je bestehenden und bestimmten Ideal- + Realfaktoren und ihren subjektiven Korrelaten in den Menschen (Geist- und Triebstruktur) gegenüber neu werdenden Realfaktoren, zum Beispiel politischen Machtverhältnissen internationaler Art, ökonomischen Produktionsverhältnissen, Rassenmischungen und Rassenspannungen. Der Spielraum ihres objektiven und realen „Möglichwerdens" ist nach Dasein und Sosein überhaupt nicht durch die Idealfaktoren bestimmt, sondern nur durch die je vorher gegebenen Realfaktoren und ihre Beschaffenheit. Ihnen gegenüber kommt also (genau umgekehrt wie vorher) allem, was wir „Geist" nennen, nur eine negative „lenkende", das heißt hemmende oder enthemmende kausale Bedeutung zu, und zwar eine prinzipiell nur negative Realisationsbedeutung — also überhaupt keinerlei soseinsbestimmende Determinationsbedeutung. Der

---

[1] Die Senkung des Wertniveaus jeder geistigen Sache, z. B. einer bestimmten Religion, einer Kunstform, bei steigender Verbreitung und Machtgewinnung in den Massen ist daher ein unaufhebbares Gesetz aller menschlichen Sinn- und Wertrealisierung.

[2] Das Gesetz der wenigen Pioniere und der vielen Nachahmenden hat G. Tarde in seinem Buche „Les lois de l'imitation" zuerst klargestellt.

menschliche Geist — der singulär persönliche wie kollektive — und Wille vermag hier nur eines: hemmen und enthemmen (loslassen) dasjenige, was auf Grund der streng autonomen, realen, sinnblinden Entwicklungskausalität ins Dasein treten will. Setzt der Geist sich Ziele des Soseins und der Umgestaltung der Realfaktoren, die nicht mindestens im Spielraum des eigenkausalen Zusammenhangs der Realfaktoren gelegen sind, so beißt er auf Granit, und seine „Utopie" zerflattert ins Nichts. Sogenannte Planwirtschaft, oder eine „weltpolitische Verfassung", oder eine planvolle gesetzliche Eugenetik und Rassenauslese sind zum Beispiel derartige Utopien.

Andererseits ist es stets ein grundirriges Unterfangen, den positiven Sinngehalt und Wertgehalt einer bestehenden Religion, einer Kunst, einer Philosophie und Wissenschaft, einer Rechtsbildung aus den realen Lebensverhältnissen, seien es blutsmäßige, ökonomische, machtpolitische oder geopolitische, eindeutig ableiten zu wollen. Nur dasjenige, was aus dem Spielraum der inneren und sinngesetzlichen[1] Soseinsdetermination von Religions-Rechts-Geistesgeschichte nicht geworden ist — obzwar es rein geistesgeschichtlich ebenso potenziell werdensmöglich war wie das faktisch Gewordene —, „erklärt" der Stand der Realverhältnisse, die jeweilige Kombination der Realfaktoren. Raffael braucht einen Pinsel; seine Ideen und künstlerischen Visionen schaffen ihn nicht. Er braucht politisch und sozial mächtige Auftraggeber, die ihre Ideale zu verherrlichen ihm auftragen; sonst vermag er sein Genie nicht auszuwirken. Luther brauchte die Interessen der Fürsten, Städte, der partikular gerichteten Territorialherren, brauchte das aufstrebende Bürgertum; ohne diese Faktoren wäre es nichts geworden mit der Verbreitung der Lehren vom bibellesenden „spiritus sanctus internus" und der „sola-fides"-Lehre. Wie wir also einerseits alle naturalistischen, soziologischen Auffassungen für das Werden des Sinngehaltes der Geisteskultur a limine zurückweisen,

[1] Ich brauche nicht zu sagen, daß mit den Gegensätzen „wahr — falsch", „gut — böse", „schön — häßlich", „heilig — profan" und mit analogen Wertgegensätzen die Sinngesetzlichkeit nicht das mindeste zu tun hat.

so müssen wir andererseits auf dem Boden der reinen Kultursoziologie jede Lehre abweisen (wie sie etwa Hegel entspräche), daß der kulturhistorische Ablauf ein rein geistiger und sinnlogisch bestimmter Prozeß sei. Ohne die negativ-selegierende Kraft der Realverhältnisse und ohne die freie Willenskausalität der „führenden" Personen — freilich ist diese Freiheit nur auf „Ob" und „Ob nicht" des Tuns beziehbar, nie auf die sinnlogische Frage „Was" — folgt aus den rein geistigen Determinationsfaktoren auch auf dem Boden reiner und reinster Geisteskultur gar nichts. Erst recht nichts natürlich auf dem Boden der Wirklichkeiten, mit denen es die Realsoziologie zu tun hat. Diese Wirklichkeiten gehen nach Dasein, Sosein und Wert (also auch nach sogenanntem „Fortschritt" und „Rückschritt") ihren streng notwendigen und vom Wertgedanken und Seinsgedanken des subjektiv menschlichen Geistes aus gesehen[1] „blinden" Gang, ihren Schicksalsgang. Und nur eines bleibt ein souveränes, unabänderliches Vorrecht des Menschen: durch seinen Geist das Kommende zwar nicht berechnen, aber nach einer stets hypothetisch und wahrscheinlich bleibenden Erwartungsbildung „mit ihm rechnen" zu können; ferner durch seinen Willen das Daseinwerden eines sonst Kommenden vorläufig zu hemmen, zu verhüten, anderes aber in der Zeitfolge und ihrem Metrum (nicht aber in der Zeitordnung, die vorbestimmt und unabänderlich ist) zu beschleunigen oder zu verzögern — so etwa, wie es der Katalysator für den Prozeß der chemischen Verbindung tut.

Im Geistig-Kulturellen also gibt es potentiell „Freiheit" und Autonomie des Geschehens nach Sosein, Sinn und Wert, aber stets in dem realen Ausdruck suspendierbar durch die Eigenkausalität des „Unterbaues"; „liberté modifiable" möchte man es nennen.

Im Felde der Realfaktoren gibt es umgekehrt nur jene „fatalité modifiable", von der A. Comte treffend und richtig gesprochen hat. Dort wirken die Realverhältnisse suspendierend auf das, was aus den geistigen Potenzen wirklich wird. Hier wirkt der Geist suspendierend im Sinne der

[1] Vom metaphysischen „Sinn" dieser Schicksale sehe ich hier ausdrücklich ab.

Zeitverschiebung für das, was dem Schicksalsgang der geschichtlichen Tendenzen entspricht.

2. Eine zweite Eigenschaft des gesuchten Gesetzes der Kausalfaktoren ist, daß es drei dynamische und statische Arten und Beziehungen zu umfassen und einheitlich verknüpft:

a) die Beziehungen der Idealfaktoren untereinander: α) statisch, β) dynamisch, γ) so, daß auch die jeweiligen „Zustände", die „Statik", sich als Folge, als relatives Momentbild der Dynamik ergeben, das heißt stets als Schichtenlagerung je älterer und je jüngerer Kraftwirkungen;

b) die Beziehungen der einzelnen Realfaktorenarten untereinander — wiederum in diesen drei Hinsichten;

c) die Beziehungen der drei Hauptgruppen von Realfaktoren zu den einzelnen Idealfaktorenarten — natürlich im Spielraum der eben bestimmten und bezeichneten allgemeinen Gesetzmäßigkeit von Ideal- und Realfaktoren überhaupt.

Zu allen Zeiten und überall, wo wir es mit menschlicher Gesellschaft zu tun haben, treffen wir irgendwelchen „objektiven Geist"[1], das heißt einen in irgendwelcher Materie oder in reproduzierbaren psychophysischen Tätigkeiten verkörperten Sinngehalt an, zum Beispiel Werkzeuge, Kunstwerke, Sprache, Schrift, Institutionen, Sitten, Bräuche, Riten, Zeremonien usw. und, ihm subjektiv genau entsprechend, eine wechselnde Struktur des „Geistes" der Gruppe, der für das Einzelwesen mehr oder weniger bindende oder als „verbindlich" erlebte Bedeutung und Gewalt besitzt. Gibt es nun eine Ordnung, in der sich diese objektiven Sinngehalte der Kultur und die geistigen Aktgefüge, in denen sie sich konstituieren, in denen sie sich ebensowohl „erhalten" als verändern, untereinander gesetzlich fundieren? Wie verhalten sich genetisch zueinander zum Beispiel Mythos und Religion; Mythos und Metaphysik; Mythos und Wissenschaft; Sage, respektive Legende, und Historie; wie Religion und Kunst; wie Kunst und

[1] Eine beachtenswerte Einteilung der Arten des „objektiven Geistes" gab jüngst Karl Freyer in seinem Buch „Zur Theorie des objektiven Geistes", 1923.

Philosophie; wie Mystik und Religion; wie Kunst und Wissenschaft; wie Philosophie und Wissenschaft; wie das Reich der geltenden Werte zu dem je theoretisch „angenommenen" Dasein und Sosein der Welt? Die gleichzeitigen Sinnbezüge und die Werdensbeziehungen (Motivationen) zwischen diesen objektiven Sinngefügen sind ungemein zahlreich, und jede dieser Beziehungen erfordert eine ausgedehnte, gesonderte Untersuchung. Die Meinung kann dahin gehen, dieses alles stehe freilich überall irgendwie in „gegenseitiger" Abhängigkeit und in sogenannter Wechselmotivation; aber eine gesetzliche Ordnung der Fundierung dieser Dinge gäbe es nicht. Wir sind nun, ohne es hier in extenso beweisen zu können, ganz entgegengesetzter Meinung. Es gibt zwischen den Idealfaktoren untereinander essentielle, nicht nur zufällig-existentielle Abhängigkeiten voneinander im Sein und Werden, so schwierig es immer sei, sie zu eruieren. Es gibt solche Abhängigkeiten zum Beispiel zwischen Religion, Metaphysik, positiver Wissenschaft, ferner zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft, zwischen Technik und positiver Wissenschaft, zwischen Religion und Kunst usw. Sie entsprechen genau der Ursprungs- und Aufbauordnung („Fundierung") der mit dem Wesen des Menschengeistes gegebenen Akte. Wert- und Seinerkennen, Wertschätzen resp. Wertvorziehen einerseits und Wollen und Handeln andererseits, Wahrnehmen resp. Vorstellen von Gegenständen und durch Triebimpulse einer bestimmten Triebrichtung (als Bedingung solcher Perzeptionen) Bewegtsein, praktischer Willens- und Bewegungsimpuls und zweckfreier Ausdrucksimpuls, Denken und Sprechen beispielsweise bauen sich nicht „bald so", „bald anders" aufeinander auf, sondern nach strengen Gesetzen ihres Wesens[1]. In einer

[1] Neben den Wesensgesetzen der Aktfundierungen statischer Art gibt es ferner die bisher fast gar nicht in ihrer logischen Bedeutung erkannten Entwicklungsschrittgesetze, die es weder mit sogenannten Phasenregeln einer Mehrheit tatsächlicher Entwicklungsreihen zu tun haben (die durch Vergleich dieser Reihen gewonnen werden), noch mit bloßen sogenannten „Richtungs"linien einer unwiederholbaren tatsächlichen Entwicklung (zum Beispiel: Entwicklung der einen irdischen Menschheit oder des Preußenstaates), bei denen von Gesetzen zu sprechen sinnlos ist. Eine „Richtung" kann zwar durch zeitlichen Phasenvergleich einer Gruppe erschlossen werden (Hauptrichtung, Nebenrichtung,

allgemeinsten Wesenslehre vom menschlichen Geiste sind daher auch alle faktischen Abhängigkeiten der objektiven Kulturgehalte, die wir empirisch finden, in letzter Linie zu verankern. Wer da von beliebiger „Wechselwirkung" redet, irrt. Aber in dem sehr allgemeinen und formalen Rahmen dieser Gesetze der geistigen Akte überhaupt gibt es nun wechselnde, entstehende und vergehende Sonderstrukturen und Funktionsorganisationen der Gruppengeister, die je zu eruieren das höchste Ziel bedeutet, das sich eine deskriptiv beginnende Erkenntnis einer je individuellen historischen Gruppenkultur nach allen Seiten und allen Wert- und Güterarten hin zu setzen hat. Von jenen allgemeinsten Wesensgesetzen des Geistes abgesehen, — die aber eben überhaupt keine Gesetze „eines" wirklichen Geistes, einer wirklichen Gruppe oder eines Einzelwesens sind — existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen. Von irgendeiner faktischen „Einheit der Menschennatur" als Voraussetzung der Historie und Soziologie zu reden, ist also unnütz, ja verderblich. Eine gemeinsame Struktur- und Stilgesetzlichkeit durchwaltet nur die je lebendigen Kulturelemente einer Gruppe, durchwaltet Religion und Kunst, Wissenschaft und Recht eines Kultur-Konkretums. Diese für jede Gruppe in den Hauptphasen ihrer Entfaltung herauszuarbeiten, ist eines der höchsten Ziele, das sich die Geistesgeschichte setzen kann.[1] Jede faktische und allen Menschen von Anfang an mitgegebene bestimmte „eingeborene" Funktionsapparatur der Vernunft — dieses Idols der Aufklärungszeit und auch noch Kants — leugnen wir also unbedingt als Voraussetzung der Soziologie, ebenso wie die meist damit engverbundene Lehre von der monophyletischen Entstehung des Menschen. Geistige Einheit wie Blutsverwandtschaft aller Rassen mag ein Ziel aller Historie sein — alle Geschichte ist

---

Sackgasse, Ausweg usw.), ist aber nie ein „Gesetz". Das Entwicklungsschrittgesetz dagegen ist ein Wesensgesetz des Übergangs von Stufe zu Stufe der Entwicklung, so, daß die faktischen besonderen Ausgangspunkte und Endpunkte der Entwicklung dabei beliebig variabel bleiben. Es beherrscht alle möglichen tatsächlichen Entwicklungen.

[1] Das heißt die Geschichte der Bildung, des Wachstums, der Abnahme, Strukturveränderung des Geistes selber, nicht seiner Leistungen und Werke.

faktisch auch Geschichte von Blutsnivellierung —, ein Ausgangspunkt des Geschehens und eine Voraussetzung für die Soziologie ist sie sicher nicht[1]. Der Pluralismus der Gruppen und Kulturformen vielmehr ist der Standort, von dem alle Soziologie auszugehen hat. Das Werden der je als relativ „ursprünglich" angenommenen Geistesstrukturen können wir noch prinzipiell, nicht aber in concreto, „verstehen"; das heißt wir können verstehen, wie überhaupt Geistesstrukturen, die durch Tradition weitergetragen werden, aus einem amorphen Geiste heraus entspringen können und müssen, wenn sie entspringen: nämlich durch eine allmähliche „Funktionalisierung" von echten Ideen- und Ideenzusammenhangserfassungen (an dem „zufällig" Wirklichen), — eine „Funktionalisierung", die zuerst durch Pioniere vollzogen, nachher von den Massen „mit- und nachvollzogen" wird, nicht von außen her „nachgeahmt" wie Bewegungen und Handlungen. Insofern können die Geistes- und Vernunftapparaturen jedes großen Kulturkreises und jeder großen Kulturperiode, ihrer Vielheit und Verschiedenheit ungeachtet, sehr wohl partiell und inadäquat wahr und seinsgültig sein, obzwar sie es natürlich nicht müssen[2]. Denn sie entspringen ja alle aus der Erfassung des einen ontischen Ideen- und Wertrangordnungsreiches, das diese „zufällige" Weltwirklichkeit durchflicht. Einem philosophischen Relativismus, wie ihm Spengler zum Beispiel verfällt, entgehen wir also trotz unserer Annahme einer Vielheit von Vernunftorganisationen. Aber nicht dadurch entgehen wir diesem Relativimus, daß wir wie billige absolute Wertphilosophien der Gegenwart die klar erkennbare Tatsache der Relativität auch der Vernunftorganisationen selbst leugnen oder beschränken und dann einem ebenso billigen „Europäismus" oder sonst einem Standpunkte verfallen, der, nur nach Maßgabe einer Kultur aufgerichtet, diesen „Standort" für allmenschlich und allhistorisch gültig hält; auch nicht

[1] Diese hier zurückgewiesene Einheitslehre der „vernünftigen Menschennatur" ist eine Voraussetzung des durchaus selbst nur europäischen „Humanismus" (so auch E. Troeltsch in seinem „Historismus"), der sie von der Kirchenlehre übernahm, nur den Sündenfall und die Erbschuld dabei streichend.

[2] Über „Funktionalisierung" gegenständlicher Wesenserkenntnis habe ich eingehender gehandelt im 2. Halbband des Buches „Vom Ewigen im Menschen" I. 2. Aufl., S. 167 ff.

dadurch, daß wir, wie zum Beispiel Troeltsch es seltsam genug wünscht[1], diesen unseren europäischen Standort, trotz Erkenntnis seiner Relativität, mit einem bloßen „Postulat", das heißt „sic volo, sic jubeo", eben „bejahen"; sondern wir entgehen ihm dadurch, daß wir — ähnlich wie es auf ihrem Boden die Einsteinsche Theorie getan hat — das der Wesensidee des Menschen entsprechende absolute Ideen- und Wertreich ganz gewaltig viel höher über alle faktischen bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam aufhängen, wir beispielsweise alle Güterordnungen, Zweckordnungen, Normordnungen der menschlichen Gesellschaft in Ethik, Religion, Recht, Kunst als schlechthin relativ und historisch wie soziologisch je standpunktlich bedingt ansehen, nichts bewahrend als die Idee des ewigen, objektiven Logos, in dessen überschwängliche Geheimnisse in Form einer hierzu wesensnotwendigen Geschichte des Geistes einzudringen nicht einer Nation, einem Kulturkreise, einem oder allen bisherigen Kulturzeitaltern zukommt, sondern nur allen zusammen mit Einschluß der zukünftigen in je solidarischer, zeitlicher wie räumlicher Kooperation unersetzlicher, weil individualer, einmaliger Kultursubjekte. In concreto und im einzelnen können wir die als „ursprünglich" angenommenen Geistesstrukturen der Gruppen jedoch ebensowenig noch erklären, wie wir den „Geist" überhaupt als Urvoraussetzung einer Menschengeschichte, ja des Menschen selbst (seiner „Idee"), aus den psychischen Funktionen seiner tierischen Vorfahren erklären können[2]. Wir können im höchsten Falle nur zeigen, wie sich Struktur aus Struktur sinngesetzlich und verstehbar entwickelt, zum Beispiel die Folge der abendländischen Kunststile, Religionsformen auseinander usw.

In scharfen Gegensatz zu dieser Entwicklung der Geistesstrukturen auseinander nach Entwicklungsschrittgesetzen stellen wir die Erscheinung

---

[1] Vgl. E. Troeltsch: „Der Historismus und seine Überwindung"; siehe ferner seine von Friedrich von Hügel herausgegebenen Vorträge in England, S. 76 ff.

[2] Strenge Beweise für diese obigen Sätze und die Rechtfertigung der Bezeichnung der „Idee" des Menschen im Unterschied von dem empirischen Begriffe „Menschtier" werde ich in meiner „Anthropologie" erbringen.

der Kumulation der Werke, die immer nur je einer Geistesstruktur und je einer zeitlich und örtlich abgegrenzten Kultureinheit entsprechen. Da wir eine wahre und echte Genese aller subjektiv funktionellen Aprioristruktur des menschlichen Geistes — und nicht wie Kant deren Konstanz — annehmen, so müssen wir die Lehren, und zwar alle Lehren, die in der Geschichte des Menschen nur eine Kumulation der Leistungen und Werke sehen, nicht aber Entwicklung und Umbildung der geistigen Fähigkeiten des Menschen und an erster Stelle des apriorisch subjektiven Apparates des Denkens, Wertens jeder Art, aufs bestimmteste ablehnen. Gewiß hat sich auch nach unserer Ansicht, da wir zum mindesten jede kulturell bedeutsame Erblichkeit erworbener psychischer sogenannter Eigenschaften (mit Weismann, der jungen exakten Erblichkeitslehre, jetzt auch Bumke, siehe „Kultur und Entartung") unbedingt ablehnen, der psychophysische menschliche Organismus in historischer Zeit nicht wesentlich verändert, es sei denn aus dem schon vorausgesetzten Einfluß der Kultur selbst. Die H. Spencers ganze Soziologie durchwirkende Lehre, es könnten die Geistesstrukturen von der sogenannten „Gattung" erworben und dann auf das Individuum erblich übertragen sein, weisen wir daher ab. Aber der Schluß, den Weismann zieht, alle Geschichte der Kultur sei darum nur Kumulation, gilt für uns keineswegs. Weismann wie Spencer setzen ja voraus, es sei nicht nur — was auch wir bejahen — jenes Vitalpsychische, das wir essentiell mit den höheren Menschenaffen teilen, sondern auch der „Geist", die „Vernunft" des Menschen eindeutig durch sein psychophysisches System bedingt. Das aber verneinen wir[1], behaupten vielmehr, daß der Geist des Menschen für Soziologie, Psychologie, Biologie, Geschichte einfach eine hinzunehmende Voraussetzung sei und ein Problem höchstens noch metaphysischer und religiöser Ordnung, nicht aber der Ordnung der positiven empirischen Wissenschaft. Ist das aber der Fall, so ist der Geist selbst und sind auch seine Kräfte, und ist nicht nur die Summe

[1] Ich muß auch hier auf meine seit Jahren vorgetragene, demnächst erscheinende Anthropologie verweisen. Andeutungen zu diesem Problem gab bereits mein Aufsatz „Die Idee des Menschen" im 1. Bd. „Vom Umsturz der Werte".

der Leistungen, die aus ihm bei einem bestimmten Stande seiner Entfaltung kraft wechselnder Bluts- und Milieubedingungen hervorgehen, einer wahren und wirklichen Selbstentfaltung unterworfen, die je Fortschritt und Wachstum, aber auch Rückschritt und Abnahme bedeuten kann; auf alle Fälle einer Veränderung seiner Konstitution selbst. Veränderungen der Denk- und Anschauungsformen, wie beim Übergang der „mentalité primitive", wie sie Levy-Brühl jüngst beschrieb, zum zivilisierten Zustand des nunmehr dem Widerspruchssatz und Identitätsprinzip folgenden Menschendenkens; Veränderungen der Ethosformen als Formen des Wertvorziehens selbst, nicht bloß der Güterschätzungen, die auf Grund eines und desselben Wertvorzugsgesetzes oder Ethos entstehen; Veränderungen des Stilfühlens und des Kunstwollens selbst (wie man sie seit Riegl in der Kunstgeschichte annimmt), Veränderungen wie die von der frühabendländischen organologischen Weltansicht, die bis ins dreizehnte Jahrhundert reicht, zur mechanischen Weltansicht; Veränderungen wie jene von vorwiegender Gruppierung der Menschen nach Geschlechterverbänden ohne staatliche Autorität zum Weltalter der „politischen Gesellschaft" und des Staates, oder von vorwiegend „lebensgemeinschaftlicher" zu vorwiegend „gesellschaftlicher Gruppierungsform, oder von vorwiegend magischer Technik zu vorwiegend positiver Technik, sind Veränderungen einer völlig anderen Größenordnung (nicht Größe) als solche etwa durch kumulierte Anwendung eines bereits ausgebildeten Verstandes, wie er etwa der abendländischen Denkart entspricht, oder als solche der „praktischen Moralität" und der bloßen Anpassung einer Ethosform an wechselnde historische Umstände (zum Beispiel des christlichen Ethos an spätantike, mittelalterliche, moderne Wirtschafts- und Gesellschaftszustände[1]), oder Veränderungen nur innerhalb der Spannweite vorwiegend organologischer und vorwiegend mechanischer Weltansicht. Für die Soziologie der Wissensdynamik ist nichts wichtiger als dieser Unterschied, ob die Denk-, Wertschätzungs- und Anschauungsformen der Welt selber einer

[1] Vgl. hierzu in meiner „Ethik" besonders das Kapitel über die Relativitätsstufen der Werte und des Wertens, S. 272 ff.

Veränderung unterliegen, oder nur ihre Anwendung auf die quantitativ und induktiv erweiterten Erfahrungsmaterialien. Eine bestimmte genaue Kriterienlehre dieses Unterschiedes und seiner Stufen ist noch auszubilden.

Eine allgemeine Erscheinung aller geistigen Entwicklung ist ferner der schon von H. Spencer klar gesehene Vorgang der Differenzierung und Integrierung der Kulturgebiete und der geistigen Akte und Wert erlebnisse, die ihnen zugrunde liegen. Er spiegelt sich am gröbsten und schärfsten im allmählichen Auseinandertreten der Führer- und Pioniertypen der Gruppen und der geistigen Berufe; zum Beispiel Magier, Arzt, Priester, Techniker, Philosoph (Weiser), Gelehrter, Forscher usw. Aber bei der Anwendung dieses Satzes von Differenzierung und Integrierung ist es von fundamentaler Wichtigkeit, daß die Stufenordnung dieser Differenzierung genau festgestellt werde. Große Irrtümer schreiben sich gerade daher, daß diese Stufen falsch angesetzt werden. So muß man zum Beispiel anerkennen, daß religiöses, metaphysisches und positives Wissen, oder wie wir auch sagen können, Heils- respektive Erlösungswissen, Bildungswissen und Leistungs- respektive Naturbeherrschungswissen, sich gleich ursprünglich aus der Vorstufe des natur- und geschichtsmythischen Denkens und Schauens — dem „Völkerwachtraum" — abdifferenzieren und dann erst eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen. Dadurch, daß zum Beispiel Comte schon das Mythische für das Religiöse hält; daß er ferner verkennt, daß in der Neuzeit des Abendlandes keineswegs die Religion gegenüber der Metaphysik an Bedeutung abnimmt, sondern sich nur viel schärfer als im Mittelalter von ihr differenziert, nicht minder auch die positive Wissenschaft und Metaphysik sich viel schärfer voneinander scheiden — schon dadurch, daß jene jetzt erst als unendlicher Prozeß, diese als personal gebundenes und geschlossenes „System" auftritt —, kam es zu der grundfalschen Lehre des sogenannten „Dreistadiengesetzes", d. h. zu der Lehre, daß sich das metaphysische Essenzdenken aus dem religiösen, das positive Denken aus dem metaphysischen „entwickle". Comte nahm also für zeitliche Entwicklungsstufen, was de facto nur ein Differenzierungsprozeß des

Geistes ist[1]. Oder: Aus der magischen Technik der Naturkräfte differenziert sich gleich ursprünglich die positive Beherrschungstechnik einerseits, die religiöse kultische Ausdruckstechnik und die rituelle Darstellungstechnik heiliger Vorgänge andererseits ab. Wird das verkannt, so ergeben sich schwere Irrtümer. Ähnlich haben Kunst und Gewerbetechnik (Werkzeugstechnik) zweifellos einen gemeinsamen Ausgangspunkt in Gebilden, die Seelenvorgänge ausdrücken und dabei zugleich so erfolgen, daß sie nützlichen Zwecken dauernd dienen können[2]. Wird aber der Zusammenhang etwa so verkannt, daß man, sei es die Kunst aus der Arbeit und Technik ableitet (wie es etwa Semper in seinem Werk über Stilentwicklung und zum Teil Bücher in „Arbeit und Rhythmus" zuletzt getan haben), oder umgekehrt diese aus jener (wie es die Romantiker taten; jetzt viel zu vorschnell auch Frobenius), so ergeben sich tiefe Irrtümer. Lehren wie jene Albert Langes, daß die Metaphysik eine „Dichtung in Begriffen" sei, oder W. Ostwalds These, die Kunst sei „ahnende Vorform der Wissenschaft"; oder der „gnostische" Irrtum, Religion sei wesensmäßig eine herabgesunkene Massen- und Volksmetaphysik in „Bildern" (Spinoza, Hegel, E. v. Hartmann, Schopenhauer usw.); oder der umgekehrte Irrtum Bonalds und Josef de Maistres, daß die Metaphysik stets eine nur nachträglich rationalisierte, auf Offenbarung durch Personen oder Uroffenbarung rückgängige Volksreligion, respektive die Metaphysik eine widerrechtlich rationalisierte, nachträglich in ein System gepreßte Prophetie religiöser oder dichterischer Art sei (M. Webers und K. Jaspers „prophetische Philosophie"); ferner überhaupt alle Lehren, die eine oder zwei der vorgenannten drei Wissensarten auf Grund ganz partikulärer Entwicklungsschichtungen einer eng-

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz über Comtes Dreistadiengesetz in „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre", Bd. I „Moralia".

[2] Dieser Satz gilt in großer Allgemeinheit für alle primitiven Erfindungen und Werkzeuge, z. B. alle primitiven Formen der Bodenbearbeitung (Hackbau, Pflugeisen) oder die primitiven Formen der Feuerbereitung (Feuerbohrer usw.). Sie sind stets kultische Ausdrucksformen innerer Erlebnisse und Werkzeuge zugleich. Die Idee der menschlichen Zeugung, die Auffassung der Erde als zu befruchtende Mutter ist fast überall leitendes Vorbild dieser Erfindungen.

begrenzten Kultur, zum Beispiel der spätwesteuropäischen, ohne weiteres für „aussterbend" halten, wie Comte die Arten des Heilswissens und des metaphysischen Wissens, W. Dilthey nur die Art des „metaphysischen" Wissens[1], sind schwere Irrtümer ein und desselben Typus. Es sind Irrtümer, die sich aus falschen Ansätzen der Differenzierungs- und Integrierungsprozesse und besonders des Grades der Ursprünglichkeit der betreffenden Geistesgebilde, ergeben ferner daraus, daß man gewisse sekundäre Verwebungs- und Vermischungserscheinungen der obersten geistigen Kulturgebilde für logisch-idealtypische nimmt. So kann sich zum Beispiel Mystik — eine generelle, streng definierbare Kategorie geistigen Verhaltens, nämlich ekstatischen unmittelbaren Identifikationswissens in Anschauung und Gefühl — sowohl mit einer bestimmten Religion und deren Dogma (indische, christliche, suffitische, jüdische, taoistische Mystik) als mit philosophischer Metaphysik (z. B. Plotin, Spinoza, Schopenhauer, Schelling, Bergson), sowohl mit spiritualistischem als naturalistischem Inhalt der Weltanschauung verbinden (kühle Intellektuellenmystik, z. B. die Plotins, vitale Rauschmystik, z. B. Kulte des Dionysos), sowohl mit vorwiegend theoretischem Verhalten (Kontemplationsmystik) als mit praktischem Verhalten (praktisch aszetische Mystik und Glaube, daß die Unio im Vollzug des Willensakts einer bestimmten obersten Normierung erfolge, zum Beispiel Thomas a Kempis). Immer bleibt jedoch „die" Mystik eine selbständige Kategorie der Arten des Wissens oder der Teilnahme an einem vorausgesetzten, nie aus ihren Wissensquellen selbst hervorgegangenen absolut Seienden und Werthaften, und zwar eine Teilnahme, die stets und immer (genetisch) eine völlig unschöpferische Sekundär- und Späterscheinung — ein Zurück! — ist. Verkennt man das, so wird man etwa wie viele kirchliche Schriftsteller die christlich-orthodoxe Mystik zu „der" Mystik machen

[1] Siehe W. Dilthey: „Einleitung in die Geisteswissenschaften"; ferner „Die geistige Welt", I u. II. In seinem trefflichen Vorbericht zeigt G. Misch eingehend, daß D. von seinem in seiner stark positivistisch gefärbten Frühperiode eingenommenen Standpunkt, Metaphysik sei Begriffsdichtung, immer mehr abgekommen ist, a. a. O., S. 37, S. 61. Aber auch in der Schrift „Das Wesen der Philosophie" heißt es noch: Denn nachdem die allgemeingültige Wissenschaft der Metaphysik für immer zerstört ist, . . . a. a. O., S. 370.

wollen und ihre ganz überkonfessionelle, ja überreligiöse Natur verkennen; oder wird sie zu einer selbständigen Quelle „religiöser" Erkenntnis machen wollen[1] oder zu einer Quelle „metaphysischer" Erkenntnis, wie zum Beispiel Schopenhauers und Bergsons „Intuitivismus". Die Mischformen setzen eben durchaus den Bestand der reinen Typen voraus.

Zu diesem eben skizzierten Teil der Kultursoziologie gehört nun eng ein zweiter Teil, der die sozialen Formen der geistigen Kooperation, der mehr oder weniger organisierten und unorganisierten, betrifft. Die drei obersten Hauptarten des Wissens erscheinen zunächst zu allen Zeiten in sozialen Formen, die ihrem obersten intentionalen Wissensziel wesensmäßig angemessen und je nach dem Sosein des Gegenstandes, der vorausgesetzt ist, in sich notwendig verschieden sind. Dasselbe gilt aber auch für alle Grundarten spezifisch geistiger, kultureller Betätigung. Es gibt für die vorwiegend religiöse Form des Heilwissens Gemeinden, Kirchen, Sekten, kaum organisierte „schwebende" mystische Verbände oder nur theologisch geeinte Denkrichtungen. Es gibt andrerseits „Weisheitsschulen" und Bildungsgemeinschaften im antiken Sinne, die Lehre, Forschung, Lebenspraxis ihrer Glieder zu einer überlebensgemeinschaftlichen, oft auch übervölkischen Einheit verbinden und ein das Weltganze betreffendes „System" von Ideen und Werten gemeinsam anerkennen. Es gibt endlich die auf Gegenstandsscheidung und auf Arbeitsteilung beruhenden Lehr- und Forschungsorganisationen der positiven Wissenschaft, enger oder loser verbunden mit den Organisationen der Technik und Industrie, respektive mit bestimmten Berufsverbänden, wie der Juristen, Ärzte, Beamten: die „wissenschaftlichen Körperschaften", wie wir sie generell nennen können. Ähnlich entwickeln die Künste ihre „Meister"schulen. Alle diese Formen entwickeln je nach ihrer Artung Dogmen, Prinzipien, Theorien in Formulierungen, die sich über die natürliche Sprache in die Sphäre der „Bildungssprache" erheben, respektive in „künstlichen" Zeichensystemen

[1] Z. B. neuerdings H. Scholz in seiner „Religionsphilosophie", 2. Aufl., Berlin 1923.

ausgedrückt werden, nach Konventionen der Messung und einer „Axiomatik", die sie je gemeinsam anerkennen. Die Wissensorganisationen sind natürlich sämtlich zu scheiden von denjenigen Unterweisungsformen und „Schulen", in denen Kinder verschiedener Altersstufen das Durchschnittswissen des jeweiligen Kulturstandes der umfassenden Lebensgemeinschaften (der Stämme, Völker, Staaten, Nationen, Kulturkreise) erst erwerben, in denen der durchschnittliche je sozial allgemein notwendige Wissensstand von Generation zu Generation nur übertragen wird; jeweils selbst wieder verschieden nach Kasten, Ständen und Klassen. Im Verhältnis zu diesen Lehr- und Erziehungsorganisationen stellen jene erstgenannten Verbände einen Überbau dar, von dem aus das hier je neu erworbene Wissen sehr langsam hineinfließt in die Lehrerschaften dieser „Schuleinrichtungen" der Gemeinden, Städte, Staaten, Kirchen usw. Ferner sind die vorgenannten Wissensinhalte zu scheiden von den kraft Standes-, Berufs-, Klassen-, Parteizugehörigkeit den Menschen gemeinsamen Mischgebilden von kollektiven Interessen und (vermeintlichen) Wissensinhalten, die wir unter den Gesamttitel der „Vorurteile" der Standes-, Berufs-, Klassen-, Parteivorurteile bringen wollen. Die Eigenart dieses Scheinwissens ist es, daß die kollektive Interessenwurzel dieses „Wissens" stets denen unbewußt bleibt, die es je gemeinsam haben, und daß ihnen auch der Umstand unbewußt bleibt, daß nur sie als Gruppe und nur vermöge dieser Zugehörigkeit zu einer dieser Gruppen dieses Wissen gemeinsam haben. Suchen sich diese Systeme von automatisch und unbewußt gewordenen „Vorurteilen" in bewußter Reflexion hinter einer Richtung des religiösen, metaphysischen oder positivwissenschaftlichen Denkens zu rechtfertigen, oder auch durch Heranziehung von Dogmen, Prinzipien, Theorien, die jenen höheren Wissensorganisationen entstammen, so entstehen die neuen Mischgebilde von „Ideologien", deren gewaltigstes Beispiel innerhalb der neueren Geschichte der Marxismus als eine Art der „Unterdrücktenideologien" ist. Den Gesetzen des Werdens der Ideologien das Werden alles Wissens unterzuordnen, ist eine spezifische These der ökonomischen Geschichtsauffassung. Ein gewisses Klärbecken für die Vorurteile und Ideologien bildet bereits

die „öffentliche Meinung“[1], eine den „Gebildeten“ einer Gruppe gemeinsame Urteilshaltung.[2]

Die Kultursoziologie hat diese Formen der geistigen Kooperation idealtypologisch zu unterscheiden und zu definieren, und sie hat dann zu versuchen, Phasenordnungen im Ablauf dieser Formen innerhalb je eines Kulturganzen zu suchen, Phasenordnungen auch in der Verschiebung der Machtverhältnisse dieser Organisationsformen des Wissens zueinander, zum Beispiel der Kirche zur Philosophie, bei der zur Wissenschaft usw. Immer ist hier auf das Verhältnis des Inhalts des Wissens, zum Beispiel der Glaubensinhalte, der dogmatisch oder nichtdogmatisch definierten, zu den Organisationsformen selbst Bedacht zu nehmen. So fordert beispielsweise schon der Inhalt der jüdischen Jahwereligion, daß sie nichtmissionierende auserwählte Volksreligion sei, ein „Volk“ ihr Träger sei; so schließt der Inhalt aller poly- und henotheistischen Formen der Religion die Universalreligion (schon als Anspruch) aus; so fordert der Inhalt der Ideenlehre Platos weitgehend die Form und Organisation der platonischen Akademie. So ist die Organisation der protestantischen Kirchen und Sekten primär vom Glaubensinhalt selbst bestimmt, der eben nur in dieser und keiner anderen sozialen Form existieren kann[3]. Und so fordert der Gegenstand und die Methodik der positiven Wissenschaft notwendig die internationale Form der vertretbaren Kooperation und der Organisationen; der Inhalt und schon die Aufgabe einer Metaphysik dagegen die kosmopolitische Form der Kooperation des Zusammenwirkens von individual verschiedenen, unersetzlichen und unvertretbaren Volksgeistern, respektive ihrer Repräsentanten. Die allgemeinsten und der Größenordnung nach primären Unterschiede der möglichen Organisationsformen des Wissens aber sind jene, die sich an die Arten knüpfen, in denen Kulturen die Wesensformen menschlicher

[1] Vgl. das ausgezeichnete Werk von F. Toennies, „Die öffentliche Meinung“.

[2] Über Wesen und Ursprung nationaler Ideologien vergleiche „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ 2. Bd., „Nation“, ferner meine Studie über den „cant“ im Anhang meines Buches „Der Genius des Krieges“.

[3] Vgl. hierzu E. Troeltsch, „Soziallehren der christlichen Kirchen usw.“, wo diese Inhaltsbeziehungen trefflich dargestellt sind.

Gruppierung überhaupt durchlaufen, nämlich die Formen der fluktuierenden Horden, der (im Sinne von F. Toennies) dauernden Lebensgemeinschaft, der Gesellschaft und der Form des personalistischen Solidaritätssystems selbständiger, selbst- und mitverantwortlicher Individuen[1]. Denn diese Unterschiede gehen — wie sich im folgenden zeigt — stets und notwendig mit Unterschieden der Denk- und Anschauungsformen gemeinsam einher. Das Denken zum Beispiel in vorwiegender Lebensgemeinschaft einer historischen Gruppe muß notwendig vorwiegend sein: 1. Ein traditional gegebenes Wissens- und Wahrheitskapital erhaltend und beweisend, nicht also forschend und findend; ihre lebendige Logik und „Denkart" wird eine „ars demonstrandi", nicht eine „ars inveniendi" und construendi sein. 2. Ihre Methode muß vorwiegend ontologisch und dogmatisch sein, nicht erkenntnistheoretisch und kritisch. 3. Ihre „Denkart" muß begriffsrealistisch sein, nicht nominalistisch wie in der Gesellschaft. Aber sie wird gleichwohl nicht mehr die Worte selbst als die Eigenschaften und Kräfte von Dingen fassen, wie die Menschen der primitiven Horde, wo nach Levy-Brühls treffendem Worte aller Wissenserwerb auf einem „Gespräch" des Menschen mit Geistern und Dämonen beruht, die sich in den Erscheinungen der Natur ausdrücken und verlautbaren. 4. Ihr Kategoriensystem muß vorwiegend organologisch (das heißt am Organismus ideiert, und dann auf alles generalisiert) sein, also auch die Welt für sie eine Art „Lebewesen", nicht ein Mechanismus wie in der Gesellschaft.

Trotz des in concreto grundverschiedenen Ganges, den die Geschichte einer geistigen Kultur und ihrer Gebilde nehmen kann, sind ihr doch bestimmte Phasen sehr formaler Art also soziologisch vorgezeichnet, aus deren Spielräumen auch das eigentliche „Historische", das heißt Individuelle, Niewiederkehrende, nicht herauszufallen vermag. So ist etwa

---

[1] Eine scharfe Charakteristik dieser Wesensformen menschlicher Verbände gab ich bereits in meiner „Ethik". Weitergeführt wurden die hier angeführten Scheidungen von Edith Stein: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 5. Bd., in ‚Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften". Ähnliche Ziele setzte sich Th. Litt in seinem Werke: „Individuum und Gemeinschaft", 2. Aufl.

die mittelalterliche Universität (Paris, Prag, Heidelberg usw.) in ihrer historischen Faktizität und die neuzeitliche Universität des absoluten Staates in ihrer tiefgehenden Umgestaltung — zuerst durch die Reformation und den Humanismus, dann im Zeitalter des Absolutismus, endlich nach der französischen Revolution durch die liberale Ära — sicher ein Gegenstand, der sich in seiner innerhalb der verschiedenen werdenden Nationen sehr verschiedenen Entwicklung nur historisch schildern läßt. Daß aber diese Universität in ihrem Lehraufbau und -plan, der das Herrschaftsverhältnis von Theologie, Philosophie und Wissenschaft in der mitteralterlichen Gesellschaft und in den Ständen scharf widerspiegelt, nicht wesentlich Forschungsinstitut in lebender Sprache ist, sondern an erster Stelle ein Institut „gelehrter" Tradition und Überlieferung in einer toten Sprache, — das ist keine historische, sondern eine soziologische Tatsache. Wir können sie daher ebenso in bestimmen Phasen der arabischen, jüdischen und chinesischen Kulturgeschichte studieren, zum Beispiel in den Bildungseinrichtungen des alten China im Verhältnis zu dem China seit dem Sturz der Dynastie. Ebenso ist der Ablauf des sogenannten „Universalienstreites" in der mittelalterlichen Philosophie[1] eine nur historisch zu erkennende Tatsache. Daß aber die begriffsrealistische Denkart als lebendige Art zu „denken" selbst — nicht als logische „Theorie" — im Mittelalter vorwog, in der Neuzeit aber die nominalistische Denkart, das ist wieder eine soziologische Tatsache. Daß die organologische kategoriale Struktur des mittelalterlichen Weltanschauungsgegenstandes sich in der Herrschaft des Platonismus und Aristotelismus darstellt, daß das mechanisch-technische Denken mit Gilbert, Galilei, Ubaldi, Leonardo, Descartes, Hobbes, Huygens, Dalton, Kepler, Newton einsetzt und sich emporbildet, das sind historische Tatsachen — nicht aber die Ablösung eines Denkens, das alle Wirklichkeit, die tote und die geistige Welt, Denk- und Seinsformen unterordnet, die primär am lebendigen Organismus erschaut wurden („Form" und

[1] Über den genauen Ablauf dieses Streites siehe auch heute noch K. Prantl: „Geschichte der Logik im Abendlande".

„Stoff"), durch ein Denken, das in der „Bewegung toter Massen" und ihren Gesetzen Formen erschaut, denen, sowie sie funktionalisiert sind, nun auch die lebendige, soziale, ökonomische, geistige, politische Welt sukzessive untergeordnet wird oder doch werden „soll". Das ist eine soziologische Tatsache, untrennbar von dem neuen Individualismus, untrennbar vom beginnenden Vorwiegen der Kraftmaschine vor dem manuellen Werkzeug, beginnender Auflösung von Gemeinschaft in Gesellschaft, Produktion für den freien Markt (Warenwirtschaft), Verschwinden des vital gebundenen Solidaritätsprinzips zugunsten ausschließlicher Selbstverantwortung, und Aufkommen des Konkurrenzprinzips im Ethos und Wollen der abendländischen Gesellschaft. Daß in einem wesensmäßig unendlichen Prozeß — eine Idee, die Aristoteles und dem Mittelalter ganz fremd war — durch methodische, von den Personen und bestimmten technischen Aufgaben abgelöste „Forschung" Wissen über die Natur auf Vorrat zu beliebiger Verwendung aufgestapelt wird und diese neue „positive" Wissenschaft sich von Theologie und Philosophie, die erst zu Beginn der Neuzeit in personal gebundenen geschlossenen Systemen erscheint, schärfer und schärfer scheidet, dies alles ist nicht möglich ohne die gleichzeitige Zerbrechung der mittelalterlichen Bedarfswirtschaft und ohne das Aufkommen des neuen Geistes prinzipiell unendlichen Erwerbens (eingeschränkt nur durch die gegenseitige Konkurrenz) in der Wirtschaft; nicht möglich ohne die neue Pleonexie der absolutistischen-merkantilistischen Staaten, die, im scharfen Gegensatz zum „christlichen Abendland" unter Papst und Kaiser, das durch das Prinzip der „balance of power" zusammengehaltene „europäische Konzert" bilden.

Eine weitere Aufgabe der allgemeinen Kultursoziologie ist nun ferner das Problem, welchen essentiellen Bewegungsformen die Kulturgebiete, respektive bestimmte Bestandteile der Kulturgebiete, zum Beispiel Stil der Kunst und Kunsttechnik, unterworfen sind, welchen Bewegungen des Aufblühens, Reifens, Vergehens. Die Bewegungsformen der Wissensarten sind nur ein spezieller Fall dieser großen umfassenden Frage der

soziologischen Dynamik der Kultur. Es scheinen mir mehrere große Fragenkomplexe zu sein, in die dieses Gebiet zerfällt:

Nimmt, und wie weit nimmt die Geisteskultur an der prinzipiellen Sterblichkeit der noch vorwiegend biologischen Kollektiv- und Abstammungseinheiten teil, die ihre Träger und Produzenten waren und sind; respektive in welchen Größenordnungen (nicht metrischen Größen) der Dauerhaftigkeit stehen die Gebiete der geistigen Kultur zueinander, zum Beispiel Religion zu Philosophie, Philosophie zu Wissenschaft usw.? Nennen wir dieses Problem das Problem von dem Grade der „Überlebensfähigkeit der Kultur" über die Existenz der sie produzierenden Gruppen. In welchen Gebieten ist ferner Kultur nur einmaliger, niederholbarer Lebens- und Seelenausdruck (Spengler sagt „Physiognomik"; er dehnt diese Form der Bewegung irrtümlich auf alle Kultur aus) der Kollektivseele der biologischen Kollektivas, die Kultur tragen, so daß sie mit deren kollektiv biologischer Totalexistenz, zum Beispiel den Erbrassen, den Völkern und Stämmen, den zugehörigen soziologischen Realfaktoren und deren Zuständlichkeiten notwendig verschwinden? In welchen Wert- und Sachgebieten ist zweitens jene besondere Art des „Wachsens" der Kultur vorwiegend, die — beruhend auf einem nur geistigen Übernehmen von Volk zu Volk in der Zeit (Tradition und Rezeption) — zugleich ein Bewahren des einmal gewonnenen Kulturinhalts und ein Überwinden und Überhöhen des Gewonnenen in einer neuen, lebendigen Kultursynthese ist, — ein „Aufheben" im Doppelsinne Hegels — so aber, daß a) kein lebendiger Kultursinn einer abgelaufenen Periode hierdurch entwertet wird, b) zwar nicht Gültigkeit und Sinngehalt der Kulturinhalte, wohl aber ihr Ursprung in prinzipiell unersetzlicher und unvertretbarer Weise bestimmten individuellen Kultursubjekten in der Abfolge der Zeiten und im Nebeneinander zugeordnet bleibt? In dieser Bewegungsform könnte man nicht nur, man müßte vielmehr von einer überbiologischen, also mithin von der blutsmäßigen, politischen und ökonomischen Existenz der Völker unabhängigen Kooperation der Kultursinngehalte sprechen, zum Beispiel des „Geistes" der antiken Kultur, des „Geistes" der konfuzianischen Ethik

oder buddhistischen Kunst im Werden einer „Welt"- und Universalkultur reden, — eine Kooperation, die auf einem einmaligen Bestimmtsein eines individuellen Kultursubjektes (Zeitalter oder Kulturkreis) für einen nur durch dieses Subjekt erwirkbaren, individuell-spezifischen „Kulturberuf" beruht. Es ist leicht ersichtlich, daß sich in der speziellen Sphäre des „Wissens" nur solches Wissen in dieser Bewegungsform befinden kann, das erstens vom Quantum induktiver Erfahrung unabhängig ist, also Wesenswissen ist; zweitens sich in Kategorialstrukturen funktionalisiert hat, drittens nur einer bestimmten Phase und einem bestimmten konkreten Subjekte der universalen Geschichtsentwicklung „zugänglich" ist. Ich nenne diese Bewegungsform „Kulturwachstum durch Verflechtung und Aufnahme der vorhandenen Geistesstrukturen in eine neue Struktur", und vermeide den von E. Troeltsch, Mannheim und anderen gebrauchten Hegelschen Ausdruck „dialektisches Wachstum", obgleich ich zugebe, daß Hegel diese Form des Wachstums als Form geschaut hat, so völlig unzureichend auch seine geschichtsphilosophische Anwendung dieser Kategorie schon vermöge seines bis zur äußersten Naivität europäistisch eingeengten Horizontes war. Daß Hegel sie schaute, das bezeugt sowohl seine Lehre von einer Entwicklung der Kategorien, im Gegensatz zur Kantischen Stabilitätslehre der Vernunft, im scharfen Unterschied auch zum bloßen Fortschritt ihrer Anwendung auf quantitativ wachsende Erfahrungsmaterialien, wie seine Lehre, daß erst der überzeitliche, aber in der historischen Zeit sich sukzessiv enthüllende Sinnzusammenhang aller historischen Kulturen den Totalsinn der Weltgeschichte ausmache, und nicht irgendein zeitliches Fernziel, ein sogenannter „Endzustand" kontinuierlichen „Fortschrittes" wie innerhalb der positivistischen Systeme, zum Beispiel Comtes und Spencers. Die tiefe Wahrheit L. v. Rankes, es sei jede Phase der Kultur „gleichunmittelbar zu Gott", es habe jedes Zeitalter und Volk sein „eigenes Selbst", an dessen idealem Wesen es zu messen sei, es gäbe keine „Mediatisierung der Epochen durch die Folgeepochen", ist ein Teilelement dieser Idee vom „Wachstum", wenn auch nur ein Teilelement. Freilich ist bisher der Gedanke möglicher Monopole und sozusagen Vorrechte der Früh- und

Jugendperioden einzelner Kulturen ebenso für gewisse Leistungen und Hervorbringungen als für gewisse unersetzliche Wissensarten, sowie der jüngeren Menschheit überhaupt gegenüber der je reiferen, (z. B. besonders Erlösungs- und Bildungswissen) noch viel zu wenig erwogen worden.[1] Erst die dritte Bewegungsform ist diejenige, die wir als kumulativen Fortschritt (respektive Rückschritt) in der Zeitfolge bezeichnen, als „internationale" Kooperation in der Gleichzeitigkeit. Während Religion, Kunst, Philosophie in ihrem übertechnischen Kerne vor allem der zweiten Bewegungsform angehören, sind die exakten Wissenschaften, sofern sie auf Zählung und Messung beruhen, sind ferner die positive Technik der Naturbeherrschung und der sozialen Organisation (im Unterschied zu den Formen der Staatskunst), in der Medizin alles, was im Unterschiede von der „ärztlichen Kunst" auf dem Fortschritt der medizinischen Wissenschaft und Technik beruht (zum Beispiel an erster Stelle die Chirurgie), Hauptsubstrate möglichen kumulativen Fortschritts. Der Unterschied dieser Bewegungsform von der zweiten ist offensichtlich. Handelt es sich doch hier nur um Güter, die sich kumulativ und ohne notwendige Veränderung der Denkart, des Ethos, der Geistesstrukturen selbst aufeinanderschichten, so daß jede Generation einfach auf den Schultern der Resultate der vorangegangenen steht; ferner um Wertgüter, die kontinuierlich von Zeitalter zu Zeitalter, von Volk zu Volk übertragbar und rezipierbar sind und in deren Erwerb oder Förderung, sind einmal die „Methoden" gefunden und entdeckt, — welche Auffindung und Entdeckung selbst freilich nur die Folge einer besonderen historisch-individualistischen Geistesstruktur

[1] Siehe hierzu das Schlußkapitel meiner Arbeit „Probleme der Religion", in „Vom Ewigen im Menschen", I, 2. Halbband, 2. Aufl., Leipzig 1923. In einer sehr einseitigen Weise nehmen solche Monopole und Vorrechte der Jugendperioden für metaphysisches Wissen an Bachofen, dessen Methoden eben Bernoulli in seinem großen Werk über Bachofen sehr lehrreich auseinandersetzt, noch radikaler L. Klages (vgl. auch dazu Bernoulli) in „Mensch und Erde", „Wesen des Bewußtseins" und „Vom kosmogonischen Eros". Die gesamte Wissensgeschichte der Menschheit wird in dieser von der Romantik (Savigny) ausgegangen Lehre ebenso einseitig eine fortlaufende „Dekadenz", wie sie nach dem Positivismus ein steter Fortschritt ist.

sein kann, zum Beispiel für unsere positive Wissenschaft und Technik die einmalige Struktur des spätabendländischen Kulturzusammenhangs — sich die Mitglieder aller Kulturtotalitäten prinzipiell ersetzen und beliebig vertreten können. Diese Bewegungsform ist kontinuierlich weiterschreitend, auch über alle möglichen Völkeruntergänge hinweg, wenn ich so sagen darf, und auch natürlich über ihr seelisches Ausdrucksgefüge hinweg. Und nicht minder schreitet sie durch die Bewegungsphasen und Synthesen der zweiten Art sozusagen reibungslos hindurch. Die Reihenform der Zeit, in der dieser „Zivilisationskosmos" (wie A. Weber ihn genannt hat) fortschreitet, ist zwar hier ebenso vorhanden wie im Falle des Kulturwachstums. Aber das, was im „Fortschritt" die Stelle der Zeitreihe erfüllt, ist hier ausschließlich an das Quantum der wachsenden zufälligen Erfahrung der Menschheit, an die Größe der je vorgefundenen Leistung gebunden, nicht aber an einen positiv-individuellen „Kulturberuf", nicht an eine inhaltlich-qualitative geistige Kulturbestimmung der konkreten Kultursubjekte. Darum, und nur darum ist hier im scharfen Unterschiede zur zweiten Bewegungsform je Entwertung des älteren Stadiums mit dem „Fortschritt" des folgenden notwendig verbunden; und darum gibt es hier nichts Ähnliches wie überzeithaften Sinnzusammenhang der Kulturinhalte, „kosmopolitische" Kooperation in immer neuen Kultursynthesen, sondern einheitlichen, stetigen, potentiell unbegrenzten Fortschritt auf ein Endziel hin: a) auf ein Weltbild, dessen Elemente, ausgesondert nach dem Herrschaftswert und Herrschaftswillen eines geistigen Vitalsubjektes über die Natur (die seelische, gesellschaftliche, tote), den Inbegriff aller Gesetze der raumzeitlichen Koinzidenzien der Erscheinungen enthalten, also unabhängig ist ebensowohl von der psychovitalen Natur als von der geistpersonhaften Individualität der Kulturträger, das aber gestattet, Natur zu beliebigen Zwecken zu lenken; b) auf den Inbegriff der zu dieser Lenkung notwendigen Vorrichtungen (Technik) hin. So sehr diese dritte Bewegungsform allen anderen überlegen ist an Einheit, Kontinuität, Voraussagbarkeit der Stadien der Bewegung, Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, ferner auch an positiver Werterhöhung,

das heißt Fortschrittscharakter (gegenüber Rückschritt), ferner an Sicherheit und Gradlinigkeit, an prinzipieller Unbegrenztheit, so ist ihre Sinngebung und Bewertung selbst jedoch wieder ganz bedingt durch den Gehalt des metaphysischen Wissens, unter dessen Typen die Bewegung des ganzen Sachgebietes nur einem ganz bestimmten Typus entspricht.

Die bisher angedeuteten Probleme betreffen nur gesetzmäßige Werdensbedingungen, die zwischen den Produkten des Geistes selbst obwalten. Aber die tiefsten und fruchtbarsten Fragen der Kultursoziologie liegen in einem Problemkreis anderer Art beschlossen. Er ist begrenzt durch die Frage, in welcher gesetzmäßigen Ordnung die den Triebstrukturen der führenden Eliten je objektiv entsprechenden realen Institutionen auf die Produktion, Erhaltung, Förderung oder Hemmung jener idealen Sinnwelt einwirken, die zu jedem Zeitpunkt der realen Begebenheits- und Zustandsgeschichte diese Geschichte der Wirklichkeiten überschwebt, ferner aber auch immer der möglichen Geschichte der Zukunft als Projekt, Erwartung, Glaube, Programm vorschwebt. Es ist ja eine nur der Menschengeschichte eigene, jeglicher Naturerkenntnis und sogenannter Naturgeschichte völlig fehlende Erkenntnismöglichkeit, daß wir in der Menschengeschichte nicht nur Werdensprozesse aus festen Gewordenheiten erschließen und gleichsam interpolieren können, sondern vielmehr das Werden des Gewordenen selbst kraft unseres Nacherlebens der Interessen, der Bestrebungen, der Planungen, der Programme und Projekte, der mißglückten „Versuche" mitzuverfolgen vermögen, aus denen diese und jene geschichtliche Wirklichkeit allererst herausquillt — stets herausquillt als ein nur minimaler Teil aus diesen den je gegebenen Wirklichkeiten vorausschreitenden Ideen und Wollungen, Projekten und Plänen, stets auch prinzipiell anders beschaffen, als irgendeine Gruppe oder irgend jemand überhaupt, der eine geschichtliche Rolle spielte, gewollt, gewußt und erwartet hat. Diese immer ungeheure quantitative und qualitative Verschiedenheit der geistig möglichen, das heißt der zu jedem Zeitpunkt potenziellen und werdenden Geschichte von der Geschichte, die

Begebenheit, Werk und wirklicher Zustand geworden ist, können wir kraft der doppelten Erkenntnisquelle des Nacherlebens der Pläne, Projekte, Ideen einerseits und all dessen, was dann als wirklich geschehen erkannt wird, selbst noch klar erkennen. Diese stets und konstant vorhandene Differenz zwischen dem Werdenden und Gewordenen bezeichnet nun aber die Stelle, wo die Wirksamkeit der Realfaktoren in die Geschichte des Geistes und seiner idealen Werke eingreift und das sinnlogisch zu Erwartende bald von aller Verwirklichung ausschließt, bald seine „Sinnkontinuität" zerreißt und sprengt, bald fördert und „verbreitet". Es ist der grundsätzliche Fehler aller naturalistischen Geschichtserklärungen, daß sie den Realfaktoren, die sie als die sogenannten ausschlaggebenden ansetzen, sei es Rasse, geopolitische Struktur, politische Machtverhältnisse oder Verhältnisse der ökonomischen Produktion, die Rolle zuschreiben, diese ideale Sinnwelt, wie wir sie in den Werken des Geistes verkörpert finden und an ihnen uns zum Verständnis bringen, eindeutig zu determinieren; mit einem Wort, daß sie diese ideale Welt aus der realen Geschichtswelt sogar „erklären" zu können meinen. Es ist aber der mindestens gleichgroße Irrtum aller ideologischen, spiritualistischen und personalistischen Geschichtsauffassungen, daß sie umgekehrt vermeinen, die Geschichte der realen Begebenheiten, der Institutionen und der Zustände der Massen direkt oder auf einem Umweg als eine geradlinige Fortsetzung der Geschichte des Geistes begreifen zu können. Wir hingegen sagen: Nur Leitung und Lenkung[1] einer festgeordneten Phasenabfolge eigengesetzlicher, automatisch eintretender, vom „Willen" der Menschen unabhängiger und geistwertblinder Geschehnisse und Zustände vermag der menschliche Geist und Wille gegenüber dem Gang der Realgeschichte zu leisten. Er vermag kein bißchen mehr! Wo Ideen keinerlei Kräfte, Interessen, Leidenschaften, Triebe und deren in Institutionen verobjektivierte

[1] „Leitung" ist die primäre, „Lenkung" die sekundäre Funktion des Geistes. Leitung ist ein Vorhalten einer wertbetonten Idee, Lenkung ist Hemmung und Enthemmung der triebhaften Impulse, deren zugeordnete Bewegungen die Idee realisieren. Die Leitung bestimmt die Art der Lenkung.

„Betriebe" finden, da sind sie — was immer ihr geistiger Eigenwert sei — realgeschichtlich völlig bedeutungslos. Es gibt auch nichts, das „List der Idee" (Hegel) heißen könnte, durch die eine Idee gleichsam von hinten herum sich der Interessen und Affekte „bedienen" und sie also meistern könnte. Die Zustände und Ereignisse kümmern sich keinen Deut um solche vermeintliche „Listen". Was Hegel die „List der Idee" nannte, ist nur die Übertragung des liberalen und statischen Harmoniesystems des 18. Jahrhunderts auf die Dynamik der Abfolge historischer Stadien. Die Abfolge der Realgeschichte ist insofern vollendet gleichgültig gegen die sinnlogischen Forderungen der geistigen Produktion! Aber ebensowenig bestimmen die realgeschichtlichen Abfolgen den Sinn- und Wertgehalt der geistigen Kultur in eindeutiger Weise.[1] Sie enthemmen, beschränken oder hemmen nur die Art und das Maß der Auswirkung der geistigen Potenzen. Das, was sich auswirkt, wenn es sich auszuwirken vermag, ist immer unvergleichlich mannigfaltiger und reicher, als es einer „eindeutigen" Bestimmung durch die realen Faktoren entspräche. Das besagt aber: Es ist immer nur die Differenz des nach Sinngesetzen potenziell möglichen Werkes und des wirklichen Werkes, was die Geschichte der realen Zustände und Begebenheiten am Fortgang der Geistesgeschichte zu „erklären" vermag. Die „fatalité modifiable" der Realgeschichte bestimmt also keineswegs den positiven Sinngehalt der Werke des Geistes, wohl aber hindert sie, enthemmt sie, verzögert oder beschleunigt sie das Werk- und Wirklichwerden dieses Sinngehaltes. Um ein Bild zu gebrauchen: Sie öffnet und schließt in bestimmter Art und Ordnung die Schleusen des geistigen Stromes.[2]

Wenn trotz dieser souveränen Gleichgültigkeit der Realgeschichte der Institutionen, Begebenheiten, Zustände gegen die Geistesgeschichte und

[1] So wie es z. B. die ökonomische Geschichtsauffassung annimmt.

[2] Ich glaube an anderer Stelle zeigen zu können, daß in diesem fundamentalen Punkte des Grundverhältnisses der Geistesgeschichte zur Realgeschichte überhaupt die sonst weit untereinander abweichenden Forscher W. Dilthey (siehe „Über die Einbildungskraft des Dichters"), E. Troeltsch (siehe Einleitung zu den „Soziallehren"), M. Weber (siehe Einleitendes zur Religionssoziologie) im Wesentlichen mit dem Obigen übereinstimmen.

gegen die Forderungen ihrer Sinnlogik, dennoch die jeweilige Gestaltung der Wirtschaft, der politischen Machtverhältnisse, der Bevölkerungsverhältnisse nach Quantität und Qualität, nach Rassenmischung und -scheidung mit der Gestaltung der gleichzeitigen Geisteskultur gewisse ohne Zweifel bestehende Gleichartigkeiten des Gesamtstiles aufweist, wenn auch die Massen (die „große Zahl") und die führenden Eliten (die „kleine Zahl") stets seltsam zusammenpassen, so besteht dieser Sachverhalt keineswegs deswegen, weil die eine dieser Serien die andere nach sich gestaltete, wie je die ideologisch-personalistischen oder die naturalistisch-kollektivistischen Geschichtslehren annehmen. Diese „Übereinstimmungen" rühren vielmehr daher, daß die obersten Geistesstrukturen einer Epoche und Gruppe, nach denen die Realgeschichte je „geleitet und gelenkt" wird und nach denen im vollständig verschiedenen Bereiche der Geistesgeschichte die Produktion der Werke erfolgt, je ein und dieselben Strukturen sind. Daß die Größenordnung des Einflusses der Leitung und Lenkung auf die Serien der realen Geschichte im Ablaufe eines relativ geschlossenen, zusammenhängenden Kulturprozesses keineswegs zu allen Zeiten dieselbe ist, sei hier nur nebenher erwähnt. In den drei Hauptphasen, der aufstrebenden Jugendphase einer Kultur, ihrer Blüte und Reife, und der Phase ihres Verfalles, nehmen die Größenordnungen der Leitbarkeit und Lenkbarkeit deutlich ab: Das kollektivistische Fatalitätsmoment, damit auch das Determinationsgefühl der Menschen, wächst in diesem Ablauf; und damit wächst auch die Unleitbarkeit und Unlenkbarkeit des realen Geschichtsprozesses. Jede Endphase eines solchen Prozesses ist die Vermassung des Lebens. Andererseits lösen sich aber die geistig idealen Kulturgehalte, lösen sich ihre persönlichen Trägerschaften in dieser Endphase auch in immer stärkerem Maße los von dem „Dienste" der Leitung und Lenkung der Realgeschichte, um ihrer selbst wegen da zu sein und zu leben. Was früher Kausalfaktor — oder auch Kausalfaktor — für die reale Geschichte war (wenn auch nur im Dienste der Leitung und Lenkung), wird zunehmend Selbstzweck und Selbstwert. Das „l'art pour l'art", „science pour la science" usw. sind die Schlagworte solcher Spätepochen; der ganz sich selbst und

seiner Bildung lebende Individualist ist eine ihrer ausgeprägtesten Erscheinungen, zum Beispiel im „Dandysmus".

Für die Kultursoziologie besteht nun noch die ganz zentrale Frage: Gibt es in der Geschichtsdauer der Menschengeschichte eine konstante oder eine mit der Phasenordnung der Abläufe relativ geschlossener Kulturkörper gesetzlich wechselnde Ordnung, nach der die Realfaktoren jenes Schleusenöffnen und Schleusenschließen vollziehen, das wir als die Grundart ihres möglichen Einflusses auf die Geistesgeschichte erkannten? Hier ist der Punkt berührt, da sich jene drei großen Hauptrichtungen des geschichtlichen und soziologischen Denkens, die man als Rassennativismus, Politismus und Ökonomismus bezeichnen kann und deren langjähriger Streit und Gegensatz an erster Stelle die Realsoziologie betrifft, sich auch auf die Geschichte und Soziologie der geistigen Kultur äußern muß. Gumplowicz, Gobineau hier, die Rankeaner und Neurankeaner dort, endlich der Ökonomismus von Karl Marx, stellen einseitige Denkrichtungen in dieser Hinsicht dar. Alle drei Richtungen werden gemeinsam zu irrigem „Naturalismus", wenn sie an Stelle des Schleusenöffnens und -schließens eine eindeutige Inhaltsbestimmung der geistigen Kulturgehalte setzen; als solchen „Naturalismus" haben wir sie bereits abgelehnt. Aber ihr innerer Gegensatz bleibt natürlich auch bestehen, wenn wir unsere allgemeine Abhängigkeitsregel einführen und fragen: Welche von den Realfaktoren in ihren jeweiligen Ausgestaltungen schließen und öffnen primär, sekundär oder tertiär die „Schleusen" für die Auswirkung der geistigen Potenzen?

Auf diese Frage kann ich an dieser Stelle nur eine Reihe von Thesen vorlegen, deren volle Begründung an anderer Stelle gegeben wird[1]:

Eine, meist heimlich und unbewußt vollzogene, Voraussetzung der oben bezeichneten soziologischen Richtungen des Streites scheint mir vor allem die Annahme, daß die unabhängig Variable unter den drei Faktoren

[1] Dies geschieht in meiner „Philosophischen Anthropologie", im Verein mit dem 4. und 5. Bd. meiner Schriftenreihe „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre": „Probleme der Geschichtsphilosophie".

Blut, politische Herrschaftsverhältnisse, Wirtschaft für den ganzen Geschichtsprozeß immer ein und dieselbe sei, oder daß — wie rein empiristische Opportunisten der Methode annehmen — hier überhaupt keinerlei feste Ordnung der geschichtsbildenden Kräfte bestehe, es eben bald so, bald anders sei. Die frühesten Breschen in die Position dieser gemeinsam falschen Voraussetzung der streitenden Teile wurden durch die Ethnologen gelegt, die immer klarer und deutlicher eine reiche Formenwelt vorstaatlicher und vorpolitischer „Gesellschaften" aufdeckten, nämlich ein gewaltiges Zeitalter der vorherrschenden Geschlechterverbände, und die das unter Historikern und Philosophen leider noch sehr verbreitete antike und christliche Vorurteil zerbrachen, es sei der „Staat" eine Wesensbestimmtheit der menschlichen Natur. Eine solche Wesensbestimmtheit ist nun ohne Zweifel das gesellschaftliche Leben überhaupt, ferner das formale Gesetz einer „großen Zahl" von Gefolgschaft und einer „kleinen Zahl" der Führer. Ja, dieses Gesetz umfaßt selbst die tierischen Gesellschaften. Daß auch die Frühzeitalter der Kulturvölker, nicht nur der Halb- und Ganznaturvölker, je tiefer wir in sie eindringen, in dem vorwiegenden Geschlechterverband endigen, und daß überall erst ein jahrhundertewährender Kampf des beginnenden „Staates", das heißt zuerst einer dauernd werdenden Kriegshäuptlingsschaft und ihrer Jungmännergefolgschaft gegen und wider die Ordnung der Geschlechterverbände und gegen ihre so vielfachen Organisations- und Rechtsformen, gegen ihre Heiligtümer, gegen ihre Sitten, Bräuche, Zeremonien, Riten, gegen ihr Weltbild und ihre Mentalität, diese vorpolitische Welt der Menschheit zerschlagen und versinken ließ — diese Welt, die in jeder Hinsicht auf dem Primat und der Ordnung der Blutverhältnisse und des Alters und ihrer sozialisierenden und geschichtsbildenden Kräfte beruhte —, ist heute als eines der sichersten Ergebnisse der Erforschung primitiver Gesellschaften anzusehen[1]. Die zweite Bresche in jenes gemeinsame Vor-

[1] Vgl. hierzu W. Wundt, „Völkerpsychologie", Bd. III, „Die politische Gesellschaft"; durchaus treffend auch neuerdings Franz Oppenheimer, „Soziologie", 1. Bd.; Kritisches zu dieser Frage gibt ferner A. Vierkandt, „Gesellschaftslehre", 1923, S. 320ff. Doch können

urteil ist auf einem völlig anderen Boden gelegt worden, dem Boden der spätabendländischen Geschichte. Soweit meine Kenntnis reicht, ist es Werner Sombarts spezifisches geschichtssoziologisches Verdienst, im Laufe des Prozesses seiner Auseinandersetzung mit Karl Marx, dessen Anschauungen er in seiner Jugend nahestand, zuerst gesehen und hervorgehoben zu haben, daß die vorkapitalistische Welt Europas sicher nicht durch das Primat ökonomischer Faktoren bestimmt ist, sondern durch ein anderes Gesetz von geschichtsgenetischen Prozessen, die zwischen Staat und Wirtschaft, Politik und Ökonomie, Machtstellung und Reichtum der Gruppen bestehen; anders als die kapitalistische Welt in der Artung, wie sie sich seit dem Frühkapitalismus in bestimmten Phasen immer mächtiger ausladet und auswirkt. Daß also der Ökonomismus zwar entfernt nicht (so, wie Marx es meinte) für die ganze Geschichte des Abendlandes oder gar die ganze Menschengeschichte gilt, oder doch bis zum Termin jenes mystischen „Sprunges in die Freiheit" der allen Klassenkampf aufhebenden sozialistischen Zukunftsgesellschaft, daß er aber — wenn außerdem befreit von seinem „naturalistischen" Allgemeincharakter, der ihn überhaupt erst zum eigentlichen ökonomischen „Materialismus" macht, demgemäß nämlich die ökonomischen Verhältnisse den Gehalt der geistigen Natur eindeutig erklären sollen — relativ für eine engumgrenzte Epoche der spätabendländischen Geschichte, und nur der abendländischen Geschichte, annähernd in der Tat Geltung besitzt. Nachdem ich selbst zur Schärfung dieser Einsicht einiges beigetragen hatte,[1] hat Sombart, besonders in der zweiten Auflage seines großen Werkes in dem Kapitel, das den Titel: „Machtreichtum und Reichtumsmacht" trägt, diesen Gedanken im großen Stile durchgeführt. Ein Ergebnis beider Einsichten scheint mir Folgendes: Es gibt in Ablauf der Geschichte keine konstante unabhängige

---

wir uns der Ansicht Vierkandts, der Staat könne „auch" rein genossenschaftlich entstanden sein, nicht nur als Herrschaftsorganisation, nicht anschließen.

[1] Vgl. meine Abhandlungen über Kapitalismus im 2. Bd. des Werkes: „Der Umsturz der Werte", wo ich die Bedeutung des Gegensatzes des machtgeborenen Reichtums und der reichtumsgeborenen politischen Macht zuerst scharf herausstellte.

Variable unter den drei obersten Hauptgruppen von Realfaktoren, Blut, Macht, Wirtschaft; aber es gibt gleichwohl Ordnungsgesetze des jeweiligen Primates ihrer für die Geistesgeschichte hemmenden und enthemmenden Wirksamkeit, das heißt es gibt je ein verschiedenes Ordnungsgesetz für bestimmte Phasen des Geschichtsablaufs einer Kultur. Der bei Historikern vielfach herrschende empirisch-methodische Opportunismus der Geschichte ist durch dieses Ergebnis ebenso hinfällig wie die gemeinsam falsche Voraussetzung der genannten drei Denkrichtungen von dem konstanten Primat eines der Faktoren.

Ich habe in jahrelanger Arbeit an den Problemen der soziologischen Dynamik, an erster Stelle der realen Geschichte selbst, nicht also ihre Einwirkung auf die Geschichte des Geistes — die hier allein zur Verhandlung steht —, obigen Gedanken nach mehreren Richtungen zu unterbauen gesucht. Insbesondere suchte ich ihn in einer Lehre von der Entwicklungsordnung der menschlichen Triebe tiefer zu fundieren.[1] Das Resultat dieser Bemühungen ist eben jenes Ordnungsgesetz, von dem ich sprach. Sein Inhalt lautet: In jedem zusammenhängenden Ablauf eines relativ räumlich und zeitlich geschlossenen Kulturprozesses sind drei große Phasen zu scheiden. Es wird hierbei nicht etwa bestritten, sondern vorausgesetzt, daß es einen solchen zusammenhängenden Ablauf an ein und demselben biologisch einheitlichen Völkermaterial eigentlich de facto nicht und nirgends gibt. Aber es wird versucht, kraft der abstrahierenden resolutiven und vergleichenden Methode, die wirklichen Ursachenfaktoren des Geschichtsablaufs so zu scheiden, daß man die inneren autochthonen und die von außen eintretenden, mehr oder wenger „katastrophalen" Ursachen der Entwicklung (Kriege, Wanderungen, Naturkatastrophen usw.) wenigstens in Form von Gedankenexperimenten scheidet. Unter dieser idealen Voraussetzung bestehen nun für den nur durch innere Ursachen bedingten und zu erwartenden Ablauf die folgenden Phasen: 1. eine Phase, da die Blutsverhältnisse aller und jeder Art und die sie rational regelnden

[1] Die Lehre dieser Entwicklungsordnung der Triebe selbst bildet einen wichtigen Teil unserer demnächst erscheinenden Anthropologie.

Institutionen (Vaterrecht, Mutterrecht, Eheformen, Exogamie und Endogamie, Geschlechterverbände, Erbrassenmischung und -scheidung samt den ihnen gesetzlich oder durch Sitte gegebenen „Schranken") die unabhängig Variable des Geschehens bilden, auch die Gruppierungsform der Gruppen wenigstens primär bestimmen, das heißt die Spielräume bestimmen für das, was aus anderen Ursachen realer Art, zum Beispiel politischen und ökonomischen, je geschehen kann. 2. Eine Phase, in der dieses Wirkprimat — das Wort im gleichen eingeschränkten Sinne der Spielraumsetzung verstanden — auf die politischen Machtfaktoren, an erster Stelle auf die Wirksamkeit des Staates, übergeht. 3. Eine Phase, da die Wirtschaft das Wirkprimat erhält und die „ökonomischen Faktoren" es sind, die an erster Stelle für das Realgeschehen bestimmend werden, für die Geistesgeschichte aber „schleusenöffnend" und „-schließend" werden. Der alte Streit der Geschichtsauffassungen und -erklärungen würde auf diese Weise selber geschichtlich relativiert. Er würde ferner mit allen anderen Phasenordnungen, zum Beispiel den Phasenordnungen vorwiegend personalistisch und vorwiegend kollektiv bedingter Geschichtsabläufe wie den auf die allgemeinsten Formgesetze der Gruppierung bezüglichen (Horde, Lebensgemeinschaft, Gesellschaft, personsolidarische Verknüpfungsform unvertretbarer Individuen in einer „Gesamtperson"), endlich auch den inneren Konstruktionsprinzipien der Weltbilder der Gruppen in diesen Phasen in einen inneren Zusammenhang gebracht.

Was die erste Phase betrifft, so scheint sich für das Werden aller Hochkultur schon jetzt mit großer Allgemeinheit die Regel aufstellen zu lassen, daß sie Kulturmischungen nicht additiver Art von vorwiegend bodenständigen, mutterrechtlichen, animistischen Kulturen und von vorwiegend vaterrechtlichen, auf weiträumige Verbreitung angelegten, Fernhandel mitsichbringenden, aktiven Persönlichkeitskulturen darstellen; daß ferner diejenigen unter ihnen, die das reichste und mannigfaltigste Geschichtsleben aufweisen, auch rassemäßig meistgeschichtet sind, und daß aus dieser Doppelschichtung heraus sich eines der mächtigsten Motive für das Werden aller höheren Kultur mit ihrer Scheidung von Kasten, Ständen, Klassen,

Arbeitsteilung erklärt[1]. Erst in diesen Mischungen und Schichtungen werden die dynamischen Gegensätze und Spannungen erzeugt, die sich im Werden der Hochkulturen entladen. Die Spannungen der Geschlechter, die Rassenkämpfe, und der zunehmende Ausgleich dieser Kämpfe durch die eben in der steigenden Nivellierung dieser Gegensätze sich mächtig aufarbeitende politische „Staatsgewalt" sind die wichtigsten Werdefaktoren der Hochkulturen. Daß die ersten Ursachen auch der Kasten-, Stände- und Klassenscheidungen keineswegs in der Differenzierung ökonomischer Besitzklassen gelegen sind, wie die Marxisten und u. a. Bücher meinten, indem sie eine Gesetzmäßigkeit der dritten Spätphase schon in die erste Phase hinübertragen, ebensowenig aber in erblich werdender Berufsscheidung gelegen sind, wie G. Schmoller[2] anzunehmen neigte, sondern in der Schichtung der Rassen auf Grund ihrer eingeborenen dynamischen Kräfte, der Maße vor allem ihres Herrschafts- und Unterwerfungstriebes, — dies klar gesehen zu haben scheint mir das eminente Verdienst von Gumplowicz um die Realsoziologe zu sein. Solange und wo immer auch die Ansichten über das religiöse und metaphysische Schicksal der Ober- und Unterklassen, ferner der Männer und Weiber verschiedenartige sind, etwa in bezug auf Sterblichkeit und Unsterblichkeit oder doch auf die Art und Weise des Fortlebens nach dem Tode[3], wo ferner die religiöse und metaphysische Wissensverteilung selbst eine kastenhaft geordnete ist (den Sudras in Indien z. B. sind die „heiligen Bücher" vorenthalten), ist eben hierin auch eine kulturelle Auswirkung dieser rassensoziologischen Tatsachen zu sehen. Die religiös-metaphysische Demokratie ist in

[1] Vgl. hierzu Fritz Graebner, „Das Weltbild der Primitiven", Verlag E. Reinhardt, 1924; ein Buch, das in überaus einleuchtender Weise den die ganze Weltanschauung, Technik und Rechtscharakter berührenden Gegensatz von Vaterrechts- und Mutterrechtskultur herausstellt, ferner den Gedanken, daß die Hochkulturen Mischungen dieser beiden Kulturen darstellen und stets die Neigung haben, diesen inneren Gegensatz durch eine politische Monarchie mehr oder weniger despotischer Form auszugleichen, vortrefflich ausführt.

[2] Vgl. G. Schmoller, „Die soziale Frage", 1. Bd., München 1918.

[3] Siehe die angegebenen Beispiele bei Graebner, a. a. O., S. 48ff.

aller Geschichte die oberste Voraussetzung jeder anderen Art von Demokratie und ihres Fortschrittes gewesen, ebensowohl der politischen als sozialen und ökonomischen. Es ist aber stets die blutbändigende politische Gewalt (gemeinhin in Form der Monarchie), die fast überall mit Hilfe der relativ „unteren" Schichten jene Nivellierung der Bluts-, Rassen und Geschlechtergegensätze herbeiführt, die jene metaphysisch demokratische Anschauung vorbereitet — eine Denkart, die für die gesamte abendländische Entwicklung, soweit wir sie überblicken, im Gegensatz zu Asien, im wesentlichen bereits die oberste Voraussetzung und ihr Ausgangspunkt gewesen ist. Von Rußland abgesehen, dessen ganze Geschichte ja durch den Wechsel der Fremdherrenvölker (Tartaren, Schweden, Polen, Germanen, Juden) bestimmt ist, die über das unterwerfungslustige Rassenkonglomerat herrschen, ist die abendländische Stände- und Klassengeschichte freilich von Anfang an schon durch vorwiegend politische Ursachen bestimmt, sodaß das primäre Gesetz der Bildung von sozialen Schichten durch diesen Geschichtszug allein mehr verhüllt als erleuchtet wird. Nur in dem Übergang der späten Antike in die Phase der Geschichte der „germanoromanischen Völker" (Ranke) tritt das Primäre der Blutsfaktoren wieder in die Erscheinung, freilich in Verbindung mit so vielen anderen inneren „Ursachen des Untergangs" der spätantiken Zivilisation, daß man es auch hier, so wie es Max Weber in seiner römischen Agrargeschichte getan hat, in Frage stellen konnte. Das politische Machtprinzip, das an zweiter Stelle zur Klassenbildung führt, aber bleibt seinerseits die Sprungfeder und der Keim aller Klassengliederung und zugleich der Regulator für die Spielräume möglicher Wirtschaftsgestaltung bis zum Ende des absolutistischen und merkantilistischen Zeitalters. Denn auch der „Kapitalismus" ist bis zu diesem Zeitpunkte an erster Stelle das Instrument von Mächten politischer Provenienz, von Mächten, die keineswegs in ökonomischen Ursachen begründet sind, wie sehr die ökonomischen gleichzeitigen Entwicklungsabläufe ihnen auch zu Hilfe kommen. Erst im Zeitalter aber des Hochkapitalismus (der Kohle) setzt langsam die Epoche ein, die als relativ vorwiegend „ökonomistisch" bezeichnet werden kann,

und deren besondere Bewegungsgesetze Marx nicht nur naturalistisch zum „Geschichtsmaterialismus" übersteigerte, sondern auch fälschlich auf die ganze Universalgeschichte verallgemeinerte. Nur so konnte ihm „alle" bisherige Geschichte zu einer Abfolge ökonomischer Klassenkämpfe werden.[1]

Unser Gesetz der drei Phasen je vorwiegender Primärkausalität der Realfaktoren darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als solle es für drei Phasen einer einzigen zusammenhängenden Universalgeschichte gelten. Geltung besitzt es — unter obiger Restriktion eines empirisch nie stattfindenden, nur inneren Ablaufs der zusammenhängenden Geschichtsprozesse — auch nur relativ für die je kleinere Gruppeneinheit, nicht für die je größere Gruppeneinheit unter den Gruppeneinheiten, die in einen schicksalssolidarischen Geschichtsprozeß schon hineingeflochten sind. Was damit gesagt sein soll, kann durch Beispiele erläutert werden. In der Bildung der großen „nationalen", politisch geeinten Körper ging überall die politische Gewalt der ökonomischen Einung vorher. Liberalismus und Freihandel folgen dem Staatskapitalismus der absolutistisch-merkantilistischen Epoche. Auch der deutsche Zollverein ist durch und durch politischen Ursprungs und ein politisches Instrument[2]. Ist aber für die Einheit „Nation" auf diese Weise die ökonomische Wirtschafts- und Verkehrseinheit angebahnt, so tritt innerhalb dieser Einheit, aber auch nur innerhalb ihrer, noch keineswegs im Verhältnis der europäischen Nationen zueinander, das Primat des Ökonomischen bezüglich aller intranationalen Verhältnisse langsam hervor. Dagegen bleibt innerhalb der umfassenden Einheit „Europa" trotz aller sich anbahnenden sogenannten „Welt"wirtschaft — faktisch nur einer Durchflechtung von Nationalwirtschaften — das Primat der politischen Gewalt bestehen. Die wechselnden ökonomischen Motive der

[1] Eine gute historische Entstehungslehre der Klassenkampftheorie gibt W. Sombart in seinem Aufsatz „Die Idee des Klassenkampfes", Weltwirtschaftliches Archiv, 21. Bd., Heft 1, 1925.

[2] Vgl. Max Webers Wirtschaftssoziologie, wo W. die politische Natur des Zollvereins und seinen Antagonismus zu den ökonomisch determinierten Tendenzen der rheinisch-westfälischen, schlesischen Industrie und der ostpreußischen Landwirtschaft trefflich nachweist.

europäischen Bündnispolitik vor dem Weltkrieg, der Kampf insbesondere um außereuropäische Absatzzonen für die ungeheuerlich an Zahl wachsende, immer stärker industrialisierte europäische Gesellschaft durfte nicht übersehen lassen, daß die obersten Machtpositionen sowohl wie die von diesen Motiven scharf unterschiedenen Ziele dieser Politikmethode keineswegs ökonomischen Ursprungs waren, sondern stehengebliebene Reste aus dem machtpolitischen Zeitalter Europas überhaupt. Ganz vorzüglich erscheint mir in dieser Frage das, was Schumpeter in seiner tiefdringenden Studie über die „Soziologie des Imperialismus" ausgeführt hat. Der ökonomische Expansivismus und Imperialismus der europäischen Großstaaten hätte niemals zum Weltkriege führen können, hätten nicht politische und militärische Machtkomplexe bestanden, deren Realität, Wesen und Geist aus dem machtpolitischen und vorkapitalistischen Zeitalter Europas stammen, ja bis ins Zeitalter der feudalen Periode zurückreichen. Es ist aber eine nur sehr künstliche Rettung, die Schumpeter dann mit dem Ökonomismus vornimmt, wenn er nach seiner vorzüglichen Widerlegung der populär marxistischen These, der „Weltkapitalismus" sei die oberste Ursache des Weltkrieges[1] gewesen, bemerkt, der jeweilige politische Überbau der ökonomischen Produktionsverhältnisse könne eben einer weit älteren ökonomischen Phase als der je gegenwärtigen entsprechen. Ein seltsames Quiproquo! Haben die ökonomischen Produktionsverhältnisse im Laufe so erheblicher Zeiträume wie seit dem Ursprung der kapitalistischen, der

[1] Es handelt sich hier nicht um die Kriegsursachen im historischen Sinne einmaliger Kausalität mit Einschluß der freien Willensakte der regierenden Personen, sondern nur um die soziologische Ursache der Spannungen, die der Krieg voraussetzte; also um die Ursache der Kriegs„möglichkeit". Zwischen Frankreich, dem treibendsten Faktor für das Zustandekommen der den Mittelmächten feindlichen Mächtekoalition, und den Mittelmächten bestanden überhaupt keine nennenswerten Spannungen ökonomischer Art. Die „Schuld"frage, die nur die geistig persönlichen Hemmungen und Enthemmungen der gegebenen Spannkräfte berührt, besteht dabei auf alle Fälle weiter; sie wird überhaupt durch keinerlei soziologische Erklärung der Kriegsmöglichkeit berührt. Nehmen wir aber nun an, es würde bei der endgültigen Neugestaltung Europas die Wirtschaft und ihre Interessenverflechtungen den Sieg über die Machtpolitik und ihren Geist davontragen, so würde gleichwohl zwischen diesem neuen Europa, in dem die Wirtschaft als geschichts-

„dynamischen" Wirtschaft im Sinne Schumpeters nicht die Kraft besessen, die politischen und rechtlichen Überbauten nach sich umzugestalten, sollte dann nicht der ganze ökonomistische Ansatz falsch sein?

Ich habe, was ich hier nur andeuten, nicht des Näheren ausführen kann, das ebengenannte, in dieser Weise eingeschränkte „Gesetz der Ordnung der Kausalfaktoren" in den drei Phasen zusammenhängender Geschichtsabläufe nicht nur induktiv zu verifizieren versucht, sondern auch versucht, es deduktiv verständlich zu machen aus einer „Ursprungslehre der menschlichen Triebe", die ich aller Realsoziologie analog zugrunde lege wie die Geistlehre der Kultursoziologie, und gleichzeitig aus den Gesetzen des vitalpsychischen Alterns, nach denen bestimmte Urtriebe des Menschen in den wichtigsten Altersphasen die Vorherrschaft über die anderen Urtriebe erhalten. Ich verstehe dabei unter Urtriebe diejenigen Triebsysteme, aus denen alle spezielleren Triebe, teils durch Prozesse vitalpsychischer Differenzierung selbst, teils durch Verknüpfung der Triebimpulse mit geistiger Verarbeitung hervorgehen. Die wesentlich artdienlichen Sexual- und Fortpflanzungstriebe, die singular- und kollektivdienlich gemischten Machttriebe, und die wesentlich auf die Erhaltung des Einzelwesens gerichteten Nahrungstriebe (die in den Institutionen der realsoziologischen Wirklichkeit nur objektiviert und zugleich in Formen des Rechts in je verschiedener Weise gehemmt und enthemmt erscheinen) zeigen nämlich eine Umbildung ihrer dynamischen Beziehungen zueinander

---

bildender Faktor ihren Vollsieg über die Machtpolitik der Staaten allererst gewonnen hätte, und der außereuropäischen Welt, ja, schon Rußland, das wesentlich und primär machtpolitische Verhältnis zu bestehen fortfahren. Ja, in einem dritten Falle, bei einer möglichen gewalttätigen Machtauseinandersetzung der (die japanische Expansion seiner fruchtbaren Bevölkerung sperrenden) Länder Amerikas und Australiens mit Japan, würde sogar der Rassen- und Blutsgegensatz und der in seiner Tiefe gegründete Kulturgegensatz zwischen den Weißen und den Gelben alle anderen Gegensätze sonstiger Art überschatten, und ein Sieg Japans als des „Pioniers" der großen ostasiatischen Zivilisationen gegen die Vereinigten Staaten, den neuen „Pionier" der abendländischen Zivilisation, würde sogar das älteste Motiv für das Werden der politischen Machtgestaltungen, würde den Rassenkampf wieder zum primären Kausalfaktor der Geschichte erheben.

nach Triebvorherrschaft und Triebunterordnung, die uns vielleicht in nicht zu ferner Zeit das Phasengesetz von der Ordnung und Umordnung der realen Geschichtskausalfaktoren in den drei Phasen als ein einfaches Gesetz des Alterns der die Kulturen tragenden und ihnen zugrunde liegenden Völkermaterialien durchschauen lassen; d. h. als das Gesetz eines Prozesses, der die prinzipiell „unsterblichen" idealen Kulturgehalte in keiner Weise bestimmt und betrifft, sondern nur sekundär berührt; der wohl aber alle Realfaktoren und Realinstitutionen gleich ursprünglich erfaßt[1].

Völlig abzulehnen haben wir alle Lehren, die nur die Thesen des utopischen Vernunftsozialismus des achtzehnten Jahrhunderts in der Scheinform eines geschichtlichen „Evolutionismus" erneuert haben, wenn sie die Möglichkeit annehmen, daß an irgendeiner zukünftigen Geschichtsstelle das Verhältnis zwischen Ideal- und Realfaktoren — wie wir es früher in der zwiefachen Form, nämlich als Hemmung und Entbindung geistiger Potenzen durch die Realfaktoren und als „Leitung und Lenkung" der Realgeschichte durch die geistig-persönliche Kausalität der Eliten festlegten — sich prinzipiell in sein Gegenteil jemals verwandeln könnte, und zwar in dem Sinne verwandeln, daß je der menschliche Geist und die Idealfaktoren die Realfaktoren nach einem Plane positiv beherrschen könnten. Was J. G. Fichte, Hegel („Vernunftzeitalter") und ihnen folgend, nur an eine zukünftige Geschichtsstelle verschoben, Karl Marx in seiner Lehre vom „Sprung in die Freiheit" geträumt haben — in dieser Lehre ganz ein Schüler Hegels und seines antiken Vorurteils von der möglichen „Selbstmacht der Idee" —, wird zu allen Zeiten ein bloßer Traum bleiben. Es ist wohl zu beachten, daß erst auf dem Hintergrund dieser Lehre von der Möglichkeit einer positiven „Herrschaft der Vernunft" über die Realgeschichte —

[1] Ich muß zum Beweise des Gesagten auf meine philosophische Anthropologie verweisen, und zwar auf die Abschnitte „Über Trieblehre" und „Theorie des Alterns und des Todes". Zur Ursprungsordnung der Grundtriebe vergleiche einstweilen Paul Schilders „Medizinische Psychologie", die über Trieblehre noch das relativ Beste enthält, was wir in deutscher Sprache besitzen.

anstatt bloßer Leitung und Lenkung eines an sich fatalen zeitgeordneten Prozesses — das Zerrbild einer im Kerne nur anklägerisch angeschauten Geschichte der Vergangenheit der Menschheit erstehen konnte, wie es der Marxismus gezeichnet hat, ebenso auch die durchaus „messianistische" Lehre von dem welthistorichen „Beruf" des Proletariats zur Beendigung aller Klassenkämpfe überhaupt, und damit des Aufhörens der ökonomisch determinierten Welt der historischen Idealbildungen. Es steht also nach unserer Ansicht genau umgekehrt, wie Karl Marx meinte: Es gibt keine Konstanz im Wirkprimat der Realfaktoren; gerade hierin besteht geordnete Variabilität. Wohl aber besteht ein Grundverhältnis der Idealfaktoren zu den Realfaktoren überhaupt (wie wir es oben bestimmt haben), das strengste Konstanz in aller Geschichte des Menschen besitzt und eine Umkehrung oder auch nur eine Veränderung in keiner Weise zuläßt.[1]

Die Art aber endlich, in der die je in verschiedener Ordnung innerhalb ihrer Phasen wirkenden drei Realfaktoren auf die eigengesetzmäßig ablaufenden Reiche der Idealfaktoren wirken, bedeutet für uns einen zweifellosen „Fortschritt der Entwicklung", freilich nur in dem beschränkten Sinne, daß die Ausladung der geistigen Potenzen in den drei Phasen des Blutes, der politischen Machtdetermination und der Ökonomie immer reicher und mannigfaltiger wird. Aber dieser Fortschritt betrifft nur die an sich gegensatz- und wertfreie Fülle der Ausladung der geistigen Potenzen, keineswegs betrifft sie die geistigen Potenzen, sofern sie an irgendwelchen Wertgegensätzen — „wahr und falsch", „gut und böse", „schön und häßlich" usw. — gemessen werden. Die geistigen Potenzen der Gruppen werden bezüglich ihrer möglichen Auswirkung ja stets von den Zuständen der Institutionen aller drei Arten von Realfaktoren teils gehemmt, teils entbunden. Aber diese Hemmung und Entbindung ist nicht ein und dieselbe an Größe und Macht in den drei Phasen des verschieden-

[1] Daß an diesen Punkt die Metahistorie oder die Metaphysik der Geschichte anzuknüpfen hat, kann hier nicht näher gezeigt werden.

artigen Kausalprimates. Die Hemmung und Selektion, welche die geistigen Potenzen durch die Realfaktoren erfahren, ist in vorwiegend ökonomisch-determinierten Zeitaltern und den ihnen zugehörigen Gruppen die kleinste, die Entbindung der Potenzenfülle aber die größte. Sowohl für die geistige Produktion innerhalb der idealen Reihe der Werke als für die Leitung und Lenkung der realen Reihe der Geschichte vermag um so mehr und um so reichere geistige Potenz sich zu aktualisieren, als nur noch ökonomische Hemmungen, d. h. solche, die in den Produktions- und Besitzverhältnissen und in der Gestaltung der Arbeit gelegen sind, die erste „Auswahl" im Wirksamwerden der Potenzen vollziehen. Wo dagegen schon die Blutszugehörigkeit, ferner die Geschlechts- und Alterszugehörigkeit einer Gruppe direkt oder indirekt die mögliche Ausladung ihrer geistigen Potenzen entscheidet, da ist auch die Hemmungsgröße der geistigen Potenzen die größte, ihre Entbindungsmöglichkeit die kleinste. Die spezifisch machtpolitischen Zeitalter stehen in der Mitte. Gerade in ihren höchsten Altersstufen, wo immer entscheidender das Maß der Arbeit und des Besitzes die mögliche Ausladung vorhandener Geistespotenzen primär bestimmt, ist daher die geistige Kultur keineswegs notwendig die positiv „wertvollste", wohl aber stets die reichste, differenzierteste, bunteste, am meisten geschichtete. Und ferner ist die überhaupt dem Menschengeiste so engbegrenzt verliehene Tatkraft auf den Gang der, ihrer Ordnung nach fatalen Realverhältnisse in Leitung und Lenkung hier die größtmögliche. Der romantische Affekt und das romantische Denken nur, das zu einem so erheblichen Teile, mehr als er selbst wußte, auch Karl Marx übernommen hat, besonders deutlich überall, wo die Romantik Geldwirtschaft und „Liberalismus" ihrer bitteren Kritik unterzog, wird vergebens die „Seele" gegen den „Geist", „Leben und Blut" gegen „Geld und Geist" (O. Spengler) sentimentalisch ausspielen und diesen unzerreißbaren Zusammenhang von Ökonomismus und maximaler Freiheit und Ausladung des Geistes zu zerreißen suchen. Denn das ist die tragische und nach unserer Meinung im metaphysischen Bereich selbst endgültig verwurzelte Tatsache, daß das „Stirb und Werde" aller

Entwicklungen für die Entfaltung der realen Geschichts- und Sozialverhältnisse ein grundsätzlich anderes ist als für die Entfaltung der Fülle des idealen Reiches menschlicher Kultur[1].

II. DIE SOZIOLOGIE DES WISSENS

Ordnen wir in den eben gezeichneten Rahmen der Kultursoziologie die Soziologie des Wissens als einen — vielleicht den wichtigsten Teil derselben — ein, so lassen sich nun unschwer die Problemkreise entwickeln, mit denen es die Wissenssoziologie zu tun hat. An erster Stelle stehen eine Reihe formaler Probleme, welche die Soziologie des Wissens in sehr enge Beziehungen bringen zur Erkenntnistheorie und Logik einerseits, zur Entwicklungspsychologie andererseits. Alle zusammen beruhen sie auf drei möglichen Grundbeziehungen, die Wissen zur Gesellschaft hat: Wissen der Glieder irgendeiner Gruppe voneinander und Möglichkeit ihres gegenseitigen „Verstehens" ist erstens nicht etwas, das zu einer sozialen Gruppe hinzukommt, sondern etwas, was den Gegenstand „menschliche Gesellschaft" mitkonstituiert. Was nur durch unser Denken objektiv zusammengefaßt wird (zum Beispiel Systemrassen nach objektiven Merkmalen, Hautfarbe, Schädelform) oder statistische Begriffe (die Kölner Toten

[1] Daß uns keineswegs bange zu sein braucht um die geistige Kultur im herannahenden ausgeprägten und rein ökonomischen Zeitalter; daß ferner der industrielle Reichtum der Kreise, die die Urproduktion und Energiebelieferung der ganzen Wirtschaft in Händen haben, den bisherigen Staat und das, was er für die geistige Kultur getan hat, weitgehendst ersetzen können, und zwar ohne im gleichen Maße, wie es der Staat machtpolitischer Provenienz gepflogen hat, die geistige Kultur in den Dienst der Interessen politischer Herrschaftsklassen zu rücken, — dafür ist nach meiner Ansicht Nordamerika schon jetzt ein großes Beispiel; nicht nur bei sich selbst, sondern auch zum Beispiel in dem, was die Amerikaner außerhalb ihres Landes (China) geschaffen haben; ein großes Vorbild auch für unsere europäische, in dieser Hinsicht noch sehr wenig erleuchtete Industrie. In dieser Hinsicht sind die Nachteile des Industrialismus und Kapitalismus gewiß nur vorübergehende Erscheinungen gewesen und gerade der ausgeprägte Ökonomismus wird diese beseitigen.

des Jahres 1914) ist kein soziologischer Gegenstand. Zu einer „Gruppe" gehört auch ein wenn auch noch so vages Wissen um ihre Existenz, ferner um gemeinsam anerkannte Werte und Ziele. Keine Klasse also ohne Klassenbewußtsein usw. Alles Wissen und vor allem alles gemeinsame Wissen um dieselben Gegenstände bestimmt, ferner irgendwie das Sosein der Gesellschaft in allen möglichen Hinsichten. Alles Wissen ist endlich aber auch umgekehrt durch die Gesellschaft und ihre Struktur bestimmt[1]. Eine Reihe von Grundsätzen bilden also die obersten Axiome der Wissenssoziologie, die in ihrer vollen Bedeutung noch wenig erkannt sind:

1. Das Wissen jedes Menschen, er sei „Glied" einer Gesellschaft überhaupt, ist kein empirisches Wissen, sondern „a priori"; es geht genetisch den Stufen seines sogenannten Selbst- und Selbstwertbewußtseins vorher. Kein „Ich" ohne ein „Wir", und das „Wir" ist genetisch stets früher inhaltlich erfüllt als das „Ich"[2].

2. Das empirische Teilhabeverhältnis eines Menschen an dem Erleben seiner Mitmenschen realisiert sich je nach der Wesensstruktur der Gruppe in verschiedener Weise. Diese „Weisen" sind idealtypisch zu erfassen. Am einen Pol steht die Identifizierung, wie wir sie zum Beispiel bei den Primitiven finden, bei den Massen, in der Hypnose, in bestimmten pathologischen Zuständen, im Verhältnis von Mutter und Kind[3]. Am anderen Pole steht der Analogieschluß von der Körpergeste auf das Sosein des Erlebnisses. Dies ist die Form, in der ausschließlich in der individualistisch gesellschaftlichen Form vom „Einen" das Leben des „Anderen" gehabt und erfaßt wird, zum Beispiel auch immer dem „Fremden"

---

[1] Das Zeitalter der Aufklärung hat in einseitigster Weise nur die Bedingtheit der Gesellschaft durch das Wissen gesehen. Es war die große Erkenntnis des 19. und des bisher abgelaufenen 20. Jahrhunderts, auch die Bedingtheit des Wissens durch die Gesellschaft zu erfassen.

[2] Die eingehende erkenntnistheoretische Begründung dieses Satzes findet sich im letzten Teil meines Buches „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., Bonn 1923.

[3] Vgl. hierzu mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., wo alle diese formalen Probleme eingehend geklärt wurden.

gegenüber. Der „Fremde" ist aber auch derjenige, mit dem zuerst ein bewußter „Vertrag" geschlossen wird. Wo rechtlich der Vertrag Willenssubjekte bindet, da steht erkenntnismäßig der mittelbare Schluß. Zwischen diesen Formen der Übertragung stehen eine große Reihe anderer, die ich hier nur aufzähle: Zuerst das Miterleben ohne Wissen des Miterlebens kraft „Ansteckung"; die Arten der unwillkürlichen Nachahmung von Handlungen, Ausdrucksbewegungen (ein späteres Stadium), und bei Zweckbewegungen das sogenannte „Kopieren", im Verhältnis von Generation zu Generation ganzer Gruppen „Tradition" genannt, das heißt ein Vorgang, der von allem „historischen" Wissen grundverschieden ist, nicht das Wissen um Geschichte, sondern die Möglichkeit der Geschichte, die Geschichthaftigkeit des Lebens selbst erst konstituiert. Im scharfen Gegensatz zu diesen (schon im höheren Tierreich vorhandenen) Übertragungsformen steht das subjektive unmittelbare „Verstehen" fremden Erlebens nach Sinngesetzen des motivierten Erlebnisablaufes und das objektive Verstehen von Sinngehalten, die entweder materiellen Dingen (Kunstwerken, Denkmalen, Werkzeugen, Inschriften usw.) zukommen oder mit reproduzierbaren Tätigkeiten in der Weise des gegenständlichen „Meinens" oder „Nennens" verbunden sind, zum Beispiel „Sprache" im Unterschied zu wenn auch noch so reicher, spezialisierter und differenzierter Ausdrucksgabe von nur inneren Zuständen. Bei den Menschenaffen hat man 22 verschiedene Ausdrucksäußerungen von Affekten beobachtet; hätte man aber auch 1000 beobachtet, so wäre auch nicht eine Spur von Sprache und „Nennfunktion" vorhanden. Aber auch Darstellung, Selbstdarstellung in Tanz und Gesang zum Beispiel oder Darstellung von „Sinn" in objektiven Materien, zum Beispiel Bilderschrift und Kunst, ferner Brauch, Sitte, Riten, Kulte, Zeremonien, Signalements sind also verstehbare objektivierte Verhaltungsweisen, die der Gruppe gemeinsam sind. Die Arten des Verstehens, auch aller Arten des von Ansteckung verschiedenen Mitfühlens, sind der menschlichen Gesellschaft spezifisch eigen, die Tiere besitzen sie nicht. Wie weit es neben diesen Übertragungsformen, zu denen auch Lehren und Unterweisen, Kundgeben und Kundnehmen, Veröffentlichen und Ver-

schweigen, Befehlen und Gehorchen, Dulden und Verzeihen usw. gehören, das heißt alle spezifisch „sozialen" sinnerfüllten Akte des Geistes, noch solche gibt, die sich jenseits alles „Bewußtseins" vollziehen und kraft Vererbung realisiert sind, wissen wir bisher nur mangelhaft. Sicher scheint zu sein, daß es kein „eingeborenes" Wissen von bestimmten Objekten gibt, sondern nur je allgemeinere und spezifischere angeborene Funktionen, Wissen einer bestimmten Art zu erwerben. Sicher scheint ferner zu sein, daß bereits die ererbten sogenannten „Begabungen" und „Talente" nicht nur der Individuen, sondern ebenso der genealogischen Erbrassen, auch für Wissenserwerb ursprünglich verschieden sind, und daß in diesen Unterschieden, nicht denen der Klassenanlage, des sozialen Bedarfs oder irgendwelcher Milieuwirkungen überhaupt, der oberste Grund der Sobeschaffenheit der ursprünglichen Kasten-, Standes- und Berufsdifferenzierung in den Völkern liegt. Ist das Talent als erblich kumuliert auch dann anzusehen, wenn es keine Vererbung erworbener Funktionen gibt, wie es nach dem Stande der Vererbungswissenschaft auch bezüglich des Psychischen wahrscheinlich ist, so scheint es sich für das Genie anders zu verhalten[1]. Das Genie tritt nicht erbgesetzlich, sondern „meteorartig" ins Dasein und seltsam unabhängig von den Kumulationen der „Talente", deren Vererbung den Mendelschen Gesetzen zu folgen scheint. Wo immer es auftritt, ist es nicht für bestimmte Leistungen spezifiziert wie die Talente, und von diesen weitgehend trennbar. Erst durch die Verbindung mit spezifischen Talenten (musikalischem, technisch konstruktivem Talent usw.) nimmt das Genie gleichfalls eine spezifische Richtung der Auswirkung an. Seine Kennzeichen sind überall eine bis zur ekstatischen Hingabe an Ideen und Werte gehende Liebe zur Sache, ein Überschuß des Geistes über das biologisch Bedeutsame, und die Originalität des Werkes, das nach keiner Regel geschaffen (Kant).

Das „Miteinander"-denken, -wollen, -lieben, -hassen usw., wie immer es genetisch zustande komme, ist es nun, das zwei Kategorien begründet, ohne

---

[1] Vgl. hierzu mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., S. 143.

die auch die Wissenssoziologie nicht auskommen kann: nämlich erstens die Gruppenseele, und zweitens den Gruppengeist. Diese sind für uns nicht metaphysische Entitäten, die dem Miteinanderleben und -erleben substantiell vorhergingen, sondern nur die Subjekte des seelischen, respektive geistigen Gehalts, der sich im Miteinander immer neu produziert[1]; nie sind sie die bloße Summe des Wissens der Individuen „plus" einer darauffolgenden bloßen Mitteilung dieses Wissens. Nur für das Wissen des Individuums von sich selbst und seinem Sosein ist das Miteinanderwissen zugleich eine Schranke; je unentwickelter, primitiver die Gruppe ist, eine um so stärkere. Als „Gruppenseele" bezeichnen wir hierbei das Kollektivsubjekt nur jener seelischen Tätigkeiten, die nicht „spontan" vollzogen werden, sondern „sich vollziehen", wie Ausdrucksäußerungen oder sonstige automatische oder halbautomatische psychophysische Tätigkeiten; wogegen wir als „Geist" einer Gruppe das Subjekt meinen, das sich im Miteinandervollzug vollbewußter spontaner Akte, die gegenständlich intentional bezogen sind, konstituiert. So beruhen z. B. der Mythos, das künstlerisch individuell ungeformte Märchen, die „natürliche" besondere Volkssprache, das Volkslied, die Volksreligion, beruhen Brauch, Sitte, Tracht auf der Gruppenseele; Staat, Recht, Bildungssprache, Philosophie, Kunst, Wissenschaft, „öffentliche Meinung" einer Gruppe aber vorwiegend auf dem Gruppengeist. Die Gruppenseele „wirkt und wächst" gleichsam in allen Menschen, auch wenn alles schläft; und ihr Wirken allein ist „organisch" im Sinne der Romantik. Die Gruppenseele ist ihrem Ursprung nach unpersönlich, anonym; der Gruppengeist erscheint dagegen nur in persönlichen Repräsentanten. Der Gruppengeist, der von persönlichen Führern, Vorbildern, auf alle Fälle von einer „kleinen Zahl" (von Wieser), einer „Elite" (Pareto), ursprünglich nach Inhalt, Werten, Zielen, Richtung bestimmt ist, „trägt" durch immer neu spontan vollzogene Akte seine Gegenstände und Güter, die also ins Nichts fallen, wenn diese Akte nicht immer neu spontan vollzogen werden. Jeder „geistige" Kulturbesitz ist

[1] Daß das Miteinander „produktiv" ist, ist, wird sie richtig verstanden, eine wichtige Einsicht O. Spanns; vgl. „System der Gesellschaftslehre", Berlin 1914.

daher ständiger Wieder- und zugleich Neuerwerb, ist creatio continua. Die Gruppenseele wirkt in der Gruppe von „unten" nach „oben"; der Geist von „oben" nach „unten". Die Soziologie des Wissens, die den Gesetzen und Rhythmen nachzugehen hat, in denen das Wissen von den Spitzen der Sozietät (den Eliten des Wissens) nach unten hinab fließt und wie es sich hier zeitlich über Gruppen und Schichten verteilt, wie ferner die Gesellschaft diese Wissensverteilung organisatorisch regelt — teils durch wissenverbreitende Anstalten wie Schulen, Presse, teils durch Schranken, die sie setzt, Geheimnisse, Indexe, Zensur, Verbote an Kasten[1], Stände, Klassen, bestimmtes Wissen zu erwerben —, hat es an erster Stelle mit dem Gruppengeist zu tun.

Ein 3. Grundsatz der Wissenssoziologie, der zugleich ein Lehrsatz der Erkenntnistheorie ist, besagt, daß es in der Ordnung des Ursprungs unseres Wissens um Realität, das heißt „Wirkfähigem" überhaupt, und in der Ordnung der Erfüllung der dem Menschenbewußtsein konstant eigenen Wissens- und korrelaten Gegenstandssphären ein festes Ordnungsgesetz gibt[2]. Nennen wir die Seins- und Gegenstandssphären, die nicht aufeinander zurückzuführen sind, ehe wir das Gesetz aussprechen. Sie sind: a) die Absolutsphäre des Wirklichen und Werthaften, des Heiligen; b) die Sphäre einer Mitwelt, Vor- und Nachwelt überhaupt, das heißt die Sphäre von Gesellschaft und Geschichte, respektive des „Anderen"; c) die Sphären der Außenwelt und der Innenwelt sowie die Sphäre des eigenen Leibes und seiner Umwelt; d) die Sphäre des als „lebendig" Vermeinten; e) die Sphäre der toten und als „tot" erscheinenden Körperwelt. Die Erkenntnistheorie hat bis heute — hier nicht zu beschreibende — Versuche gemacht, diese Seinssphären, deren gesetzter Inhalt natürlich historisch ständig wechselt, aufeinander zurückzuführen, bald die Innenwelt auf

[1] Ein Beispiel radikaler Art ist die Vorenthaltung der heiligen Schriften der indischen Religion und Metaphysik gegenüber der untersten Kaste der Indras. Man denke ferner an die (allerdings nur sehr teilweise) Vorenthaltung des freien Lesens der Heiligen Schriften in der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Laien; an Geheimdiplomatie u. a.

[2] Ich muß auf die volle Begründung dieses Ordnungsgesetzes im 1. Band meiner Metaphysik verweisen, der in Bälde erscheinen wird.

die Außenwelt (Condillac, Mach, Avenarius, Materialismus); bald die Außenwelt auf die Innenwelt (Berkeley, Fichte, Descartes); bald die Absolutsphäre auf die übrigen Sphären, (indem man zum Beispiel das Wesen und Sein eines Gotthaften überhaupt causal „erschließen" will); bald die vitale Welt auf die Vorgegebenheit der toten Welt (wie die „Einfühlungstheorie" des Lebens, etwa bei Descartes und Th. Lipps); bald die Annahme einer Mitwelt auf die Vorgegebenheit der eigenen Innenwelt des Annehmenden und einer äußeren Körperwelt (philosophische Analogieschluß- und Einfühlungstheorie des Fremdbewußtseins); bald die Scheidung von Subjekt und Objekt überhaupt auf die Vorgegebenheit des „Mitmenschen", dem zuerst der Umgebungsbestandteil z. B. „dieser Baum" „introjiziert" werde, um dann auch vom Beobachter sich selbst introjiziert zu werden (Avenarius); bald den eigenen „Leib" auf eine bloße assoziative Zuordnung von Selbstwahrnehmung des eigenen Ich und der Organempfindungen und des eigenen von außen wahrgenommenen Körpers. Alle diese Versuche sind prinzipiell irrig. Die Sphären sind unreduzibel, und als Sphären gleichursprünglich mit jedem menschlichen Bewußtsein gegeben. Wohl aber ist streng beweisbar, daß es eine wesensgesetzliche Ordnung in der Gegebenheit und Vorgegebenheit dieser Sphären gibt, die in aller möglichen Entwicklung des Menschen konstant bleibt. Das heißt: je eine dieser Sphären ist in jedem Stadium der Entwicklung immer schon „erfüllt", wenn die andere noch nicht erfüllt, schon bestimmt erfüllt, wenn die andere noch unbestimmt erfüllt ist. Ferner: Über die Realität eines soseinsbestimmten Gegenstandes innerhalb je einer dieser Sphären kann noch „gezweifelt" werden, oder sie kann „dahingestellt" gelassen werden, wenn über die Realität eines soseinsbestimmten Gegenstandes der anderen Sphäre nicht mehr gezweifelt werden kann, oder sie nicht dahingestellt gelassen werden kann. Lassen wir die Stelle der Absolutsphäre in dieser Ordnung hier beiseite, so gilt dann der für unsere wissenssoziologischen Zwecke fundamentale Satz: Die „soziale" „Mitwelt"sphäre und historische „Vorwelt"-sphäre ist allen folgenden Sphären in diesem Sinne vorgegeben a) an Realität; b) an Inhalt und bestimmtem Inhalt. Die „Du-heit" ist die funda-

mentalste Existenzkategorie des menschlichen Denkens. Sie wird daher bei den Primitiven auf alle Erscheinungen der Natur gleichmäßig angewandt; die gesamte Natur ist ihnen primär ein Ausdrucksfeld und eine „Sprache" von hinter den Erscheinungen stehenden Geistern und Dämonen. Ich füge noch einige hier gleichfalls wichtige Vorgegebenheitsgesetze hinzu: 1) Die Außenweltsphäre ist der Innenweltsphäre stets vorgegeben. 2) Die als „lebendig" vermeinte Welt ist der als „tot", das heißt nur „nichtlebendig" vermeinten Welt stets vorgegeben. 3) „Die" Außenwelt der Mitsubjekte der Mitwelt ist dem, was „ich" als Einzelwesen von der Außenwelt gerade habe und „weiß", stets vorgegeben; und nicht minder ist die Außenwelt „meiner" Mitwelt stets vorgegeben der Innenwelt „meiner" Mitwelt. 4) Die Innenwelt der Mitwelt, der Vor- und Nachwelt (als Erwartungsperspektive) ist „meiner" eigenen Innenwelt als Sphäre stets vorgegeben. Das heißt: alle sogenannte Selbstbeobachtung ist — wie schon Th. Hobbes klar erkannte — nur ein „Verhalten" zu mir selbst so, „als ob" ich ein „anderer" wäre; sie ist nicht Voraussetzung, sondern Folge und Nachbildung der Fremdbeobachtung. 5) Mein eigener und jeder fremde Leib ist als Ausdrucksfeld (nicht als Körpergegenstand) aller Scheidung von Körperleib und Leibseele (das heißt „Innenwelt") vorgegeben.

Die Annahme der Realität und einer bestimmten Beschaffenheit der Gesellschaft und Geschichte, in der ein Mensch steht, ist also weit entfernt, auf der Annahme der Realität und einer bestimmten Beschaffenheit der sogenannten „Körperwelt" oder eines Gehaltes der innerlichen Selbstwahrnehmung fundiert zu sein, was immer noch so viele meinen. Nicht umsonst hat es zahlreiche Philosophen gegeben, die bestritten, daß es eine reale, ausgedehnte, tote Welt gäbe (Platon und Aristoteles, Berkeley und Fichte, Leibniz und Kant usw.), sehr wenige aber, welche die reale Existenz eines Tieres, ja schon einer Pflanze bestritten. Selbst der radikal-„idealistische" Berkeley zweifelt schon bei der Pflanze, ob er sein „esse = percipi" ihr gegenüber durchführen dürfe. Nie und nirgends aber hat es einen „Solipsisten" gegeben! Auch das zeigt — neben der Fülle der Beweise, die für unser Gesetz aus allen Teilen der Entwicklungs-

psychologie erbracht werden, hier aber nicht genannt werden können — klar, wie viel tiefer in uns die Überzeugung von der Realität der Gesellschaft eingewurzelt ist, als die von der Realität irgend eines anderen Gegenstandes aller anderen Seins- und Wissenssphären. Alle andere Realität können wir noch „bezweifeln" und dahingestellt sein lassen, wenn wir diese Realität nicht mehr bezweifeln können. Aber was folgt für die Soziologie des Wissens aus diesen Gesetzen? Erstens folgt, daß der soziologische Charakter alles Wissens, aller Denk-, Anschauungs-, Erkenntnisformen unbezweifelbar ist; daß zwar nicht der Inhalt alles Wissens und noch weniger seine Sachgültigkeit, wohl aber die Auswahl der Gegenstände des Wissens nach der herrschenden sozialen Interessenperspektive, daß ferner die „Formen" der geistigen Akte, in denen Wissen gewonnen wird, stets und notwendig soziologisch, d. h. durch die Struktur der Gesellschaft mitbedingt sind[1]. Da Erklären immer relativ Neues auf Bekanntes zurückführen heißt, und da die Sozietät

[1] Ich sage mitbedingt. Abzulehnen ist der „Soziologismus" (ein Pendant zum Psychologismus), der weder die Denk- und Anschauungsformen von den „Seinsformen" noch die sukzessive reflexive Erkenntnis der beiden Formen von ihnen selber scheidet, die Seinsformen (mit Kant) auf die Denk- und Anschauungsformen zurückführt, aber (im Gegensatz zu Kant) diese subjektiven Formen selbst wieder auf Arbeits- und Sprachformen der „Gesellschaft" zurückleitet. Dieser Ursprungslehre entspricht dann ein Konventionalismus der Logik und Erkenntnistheorie, wie ihn Th. Hobbes zuerst gelehrt („Wahr und und Falsch ist nur in der menschlichen Rede") und H. Poincaré neuerdings vertreten hat. Nicht nur die Geschichte wird nach dieser „soziologistischen" Lehre eine „fable convenue", sondern das wissenschaftliche Weltbild überhaupt. Schon de Bonald war auf dieser falschen Spur, wenn er die soziale Zusammenstimmung (consensus) zum Wahrheitskriterium erheben will, alles Wissen in der „Tradition der Sprache" sucht und die Sprache selbst auf Uroffenbarung zurückleitet. Seine Lehre ist nur das kirchlich-orthodoxe Pendant zum positivistischen „Soziologismus", z. B. Durkheims. Vermieden werden solche Abwege der Soziologie, wenn man alle funktionellen Denkformen auf Funktionalisierung von Wesenserfassungen an den Dingen selbst zurückführt, und nur in der jeweiligen Auswahl, der diese Funktionalisierung unterliegt, ein Werk der Gesellschaft und ihrer Interessenperspektive gegenüber dem „reinen" Bedeutungsreich erblickt. Daß es dann, und gerade dann, auch eine „prälogische Stufe" der menschlichen Gesellschaft geben kann, wie sie meines Erachtens mit Recht Levy-Brühl annimmt, zeigte ich kurz in meinen Bemerkungen zu W. Jerusalems Aufsatz in der Kölner Vierteljahrsschrift, Bd. I, 3.

(nach oben genanntem Grundsatz) immer „bekannter" ist als alles andere, so können wir nun erwarten, was uns eine Fülle soziologischer Arbeiten auch gezeigt hat: daß sowohl die subjektiven Denk- und Anschauungsformen als die klassifikatorische Einteilung der Welt in Kategorien, d. h. die Klassifizierung der wißbaren Dinge überhaupt, mitbedingt sind durch die Einteilung und Klassifizierung der Gruppen (z. B. der Clans), aus denen die Gesellschaft besteht[1]. Nicht nur die seltsamen Tatsachen des primitiven kollektiven Weltbildes, die Levy-Brühl, Graebner, Thurnwald und viele andere ethnologischen Arbeiten aufdeckten, werden jetzt voll verständlich, sondern auch jene tiefgehenden Strukturanalogien, die zwischen den Strukturen der Inhalte sowohl des Naturwissens als des Seelenwissens[2], ferner des metaphysischen und religiösen „Wissens" und dem Aufbau, der Organisation der Gesellschaft, im politischen Zeitalter aber der Herrschaftsordnung der sozialen Teile beruhen. Diesen Strukturidentitäten von Weltbild, Seelenbild, Gottesbild mit sozialen Organisationsstufen nachzugehen, ist ein besonders reizvoller Gegenstand der Soziologie des Wissens, und zwar bei allen Grundarten des Wissens (der religiösen, metaphysischen, positiven) und auf allen Entwicklungsstufen der Gesellschaft. Eine systematische Darstellung dieser Strukturidentitäten fehlt noch[3], und nicht minder fehlt der Versuch, die gefundenen Identitäten in

---

[1] Vgl. über diese Einteilungen auf dem Boden der vaterrechtlichen totemistischen Kulturen Graebners Arbeit über die „Weltanschauung der Primitiven"; ferner Levy-Brühl, „Das Denken der Naturvölker", Leipzig 1921.

[2] Vgl. hierzu den Schluß meiner Arbeit „Die Idole der Selbsterkenntnis" in „Vom Umsturz der Werte", 1. Bd. So entsprechen die von Platon angenommenen Seelenkräfte, angemessen seinem Satz, es sei der Staat der „große Mensch", genau den von ihm angenommenen natürlichen „Ständen" des Staates.

[3] M. Weber, C. Schmitt in seinem beachtenswerten Buche „Politische Theologie", Spengler in manchen tiefen Blicken seines bekannten Werkes, haben in Deutschland diese Probleme auch für die hell erleuchteten Gebiete der Gesellschaft zu fördern begonnen. Über die Strukturidentitäten von politischer Monarchie der Hochkulturen und dem Monotheismus vgl. Graebner, a. a. O., S. 109ff., „Gottesglaube und Staatsgedanke". Ich selbst habe solche Strukturidentitäten aufgewiesen für den griechischen Städtepartikularismus und den griechischen Polytheismus, (auch für die platonische Vielheitskonzeption der „Ideen"); für die stoische Lehre, der die Welt zu einem großen Gemeinwesen wird

einfachen Gesetzen zu fassen. In unserem formalen Prinzip von den Vorgegebenheitsgesetzen der Sphären finden alle diese Versuche ihre letzte Rechtfertigung. Aber auch der in aller Wissensentwicklung genetisch stets vorhergehende Bestand irgendeiner „biomorphen" Weltanschauung vor derjenigen, welche die Eigenart und Eigengesetzmäßigkeit des Toten anerkennt oder gar Lebendiges auf Totes zurückführen will (wie die moderne mechanistische Biologie), ferner der Grund des Irrtums der für die Soziologie der Primitiven und für die Psychologie des Kindes gleich falschen Theorie der projektiven Einfühlung[1] werden durch das genannte Ordnungsgesetz erst völlig klar. —

(Kosmopolitie), einem „Imperium" im Großen, in dem sich steigender Universalismus und Individualismus gegenseitig bedingen; für die hochmittelalterliche Auffassung der Welt als eines „Stufenreiches" zwecktätiger Formkräfte und den ständisch-feudalen Aufbau der gleichzeitigen Gesellschaft; für das Welt- und Seelenbild des Cartesianismus wie seiner Gefolgschaft (Malebranche) und den absoluten Fürstenstaat; ferner den Calvinismus mit dem neuen Souveränitätsbegriffe, (beide Male werden die mittleren Kräfte und „Causae secundae" zugunsten der „Causa prima" ausgeschieden); für die Wesensverknüpfung von Deismus (Ingenieur- und Maschinistengott), Freihandelslehre, politischem Liberalismus, Assoziationspsychologie und Gleichgewichtslehre („balance of power") in der Methode der Außenpolitik; für den sozialen Individualismus der Aufklärungszeit und das monadologische System Leibnizens; für die Auffassung der organischen Natur als „struggle of life" mit praktischem ethischem Utilismus, ökonomischem Konkurrenzsystem und Klassenkampfeinstellung (Karl Marx, Malthus und Darwin); für Kants Lehre, es erzeuge der Verstand aus einem Empfindungs- und Triebchaos erst eine Ordnung der Natur und der sittlichen Welt, mit dem Werdegang des preußischen Staates (siehe meine Schrift „Die Ursachen des Deutschenhasses", 2. Aufl.); für den Zusammenhang der soziologischen Grundlagen des Zarismus und den religiösen Gedankengehalt der Orthodoxie. Vgl. ferner in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie" die Ausführungen über die Strukturverwandtschaften der Systeme des Theismus, des Materialismus und des Monismus mit bestimmten Verfassungsformen des Staates. Vgl. dazu auch C. Schmitt, „Politische Theologie".

[1] Vgl. hierzu mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., S. 276ff.; ferner Graebner, a. a. O., S. 132. „Die Attribute spielen im primitiven Denken eine viel größere, die Substanzen eine viel geringere Rolle als bei uns; am stärksten wird noch der tierische und der menschliche Organismus substanzhaft gefaßt." Vgl. ferner Levy-Brühl in seinem von Jerusalem übersetzten Buche „Das Denken der Naturvölker" und dem fundamentalen neuen Buche „La Mentalité primitive"; auch Jerusalems Aufsatz in dem von mir herausgegebenen Sammelwerk „Zur Soziologie des Wissens", München 1924. Es wäre ein arger Irrtum, diese Analogien nur für primitive Anthropomorphismen zu halten; sie bestehen auch in den höchsten Kulturen.

„Formale" Probleme der Wissenssoziologie sind ferner das Problem der Einteilung der obersten Wissensarten, die soziologisch untersucht werden, das Problem ihres sozialen Ursprungs und das Problem der „Bewegungsformen der Arten des Wissens". Als Grundlage alles künstlichen, höheren, historisch-positiven Wissens, sei es Erlösungs-, Bildungs- oder positives Leistungswissen, sei es religiöses, metaphysisches, sei es theoretisches Wissen oder „Wert"wissen, pflegen die Erkenntnistheoretiker dasjenige anzusehen, was sie die „natürliche Weltanschauung" nennen. Sie meinen damit offenbar eine Art, die Welt anzuschauen, die das Minimum des Konstanten bilde, das immer und überall anzutreffen sei, wo eben „Menschen" leben. Sie nehmen sie meist zu ihrem „Ausgangspunkt" und nennen sie wohl auch naturgewachsen, praktisch usw. Aber dieser Begriff der „natürlichen Weltanschauung" hat dieselben Tücken in sich wie der berühmte soziale „Naturzustand" des alten kirchlichen und widerkirchlichen Naturrechts. Das kirchliche Naturrecht identifizierte ihn mit dem „Paradies", wobei es den „status naturae" dem Sündenstande bald ähnlicher, bald unähnlicher machte, je nach der dogmatischen Bedeutung des „Falles"; Hobbes setzte ihn als bewußte Gegenlehre gegen die Lehre der Kirche mit dem „bellum omnium contra omnes" gleich, Rousseau mit der privateigentumslosen Idylle, die Marxisten mit den „Freien und Gleichen", die „ursprünglich" in Gemeineigentum und Promiskuität lebten. In Wirklichkeit wissen wir von einem „Naturzustand" gar nichts, und in Wirklichkeit ist der Inhalt des hier jeweiligen angenommenen Naturzustandes nur die Folie und der Hintergrund zur Politik der Zukunftsinteressen, die jede dieser typischen „Ideologien" zu rechtfertigen sucht. Ist es nun um die „natürliche Weltanschauung" der Erkenntnistheoretiker besser bestellt? Ich glaube nicht. Berkeley hält zum Beispiel den natürlichen Menschen für einen Idealisten in seinem Sinne und sagt, die „Materie" sei eine „Erfindung" verschrobener „Gelehrter". Andere lassen die natürliche Weltanschauung realistisch sein, schreiben ihr je eine bestimmte kategoriale Struktur zu, z. B. eine Vielheit toter Dinge in Raum und Zeit, Gleichförmigkeit des Geschehens, Wechselwirkung usw. Kant, Avenarius, Bergson, jetzt

N. Hartmann, sie alle stellen die natürliche Weltanschauung grundverschieden dar — und leider immer so, wie sie sein müßte, um „Ausgangspunkt" zu sein für die schon vorgefaßten Theorien des Wissens, die Jeder beweisen will.

Den herkömmlichen Begriff einer absolut konstanten natürlichen Weltanschauung hat daher die Soziologie des Wissens glatt abzulehnen. Aber sie muß und darf einen anderen Begriff dafür einführen, denjenigen der „relativ natürlichen Weltanschauung"[1]. Er ist definiert durch den Satz: Zur relativ natürlichen Weltanschauung eines Gruppensubjektes (an erster Stelle einer Abstammungseinheit) gehört alles, was generell in dieser Gruppe als fraglos „gegeben" gilt, und jeder Gegenstand und Inhalt des Meinens in den Strukturformen des ohne besondere spontane Akte „Gegebenen", der allgemein für einer Rechtfertigung nicht bedürftig und fähig gehalten und empfunden wird. Aber eben das kann für verschiedene Gruppen, und für dieselben Gruppen in verschiedenen Entwicklungsstadien Grundverschiedenes sein[2]. Gerade das ist eine der sichersten Einsichten, die uns die Wissenssoziologie der sogenannten Primitiven, der biomorphen Weltanschauung des Kindes und des gesamten Abendlandes bis zu Beginn der Neuzeit vermittelt, die uns auch der Vergleich der (nach obigem Kriterium) relativ natürlichen Weltanschauungen der größten Kulturkreise lehrt, daß es eine und eine konstante natürliche Weltanschauung „des" Menschen überhaupt nicht gibt, sondern daß die Verschiedenheit des Weltbildes in die kategorialen Strukturen des Gegebenen selbst hineinreicht. Dem Primitiven sind im Akte der Wahrnehmung Geister und Dämonen genau so „natürlich" und fraglos gegeben, wie sie uns sicher nicht gegeben sind. Die absolut eine natürliche Weltanschauung ist also lediglich ein Grenzbegriff, der dazu dient, Entwicklungsstufen der relativ natürlichen Weltanschauung abzuschätzen. An die Stelle der absoluten konstanten natürlichen Weltanschauung, jenes

[1] Siehe hierzu meinen Aufsatz „Über Weltanschauungslehre" usw. in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre", 1. Bd.

[2] Vgl. dazu meine Beispiele im eben zitierten Aufsatz.

Idols der bisherigen Erkenntnistheorie, hat der Versuch zu treten, Gesetze der Transformation der relativ natürlichen Weltanschauungsstrukturen auseinander aufzusuchen[1]. Mit vollem Recht schreibt O. Spengler im ersten Band seines Werkes dieselben Worte, die ich im Jahre 1914 schrieb[2]: „Die Kategorientafel Kants ist nur die Kategorientafel des europäischen Denkens." Der Versuch einer Transformationslehre der relativ natürlichen Weltanschauungen auseinander hat Aussicht auf Gelingen nur dann, wenn sich die Soziologie des Wissens in engste Beziehung zur Entwicklungspsychologie setzt und die hier schon aufgefundenen Parallelkoordinationen der Stufen der Entwicklung für ihre Ziele verwendet. Parallelkoordinationen solcher Art gibt es zwischen den verschiedensten Serien[3].

---

[1] Der größte kategoriale Unterschied dürfte in dem Unterschied der Mutterrechts- und Vaterrechtskulturen gelegen sein. Siehe dazu Graebner a. a. O.

[2] Siehe „Der Genius des Krieges", 4. Aufl., Kapitel: „Die Einheit Europas".

[3] Ich gebe hier nur die wichtigsten wieder; ich werde solche Parallelkoordinationen eingehender in meiner demnächst erscheinenden „Philosophischen Anthropologie" untersuchen:

1. zwischen den Entwicklungsstufen der psychischen Funktionen des Menschen bis gegen Ende des zweiten Lebensjahres, der eigentlichen „Menschwerdung", und den psychischen Funktionen und Leistungen erwachsener höchster Wirbeltiere (Edinger);
2. zwischen dem durch pathologische Ausfallserscheinungen abgeänderten Bild der Seele beim Menschen und denjenigen Tierpsychen, in denen die betreffende Funktion noch nicht vorhanden ist (z. B. Mangel der Stirnhirnfunktionen beim Menschenaffen);
3. zwischen dem normalen psychischen Verhalten der primitiven Gruppen und dem pathologischen (oder doch außerordentlichen) psychischen Verhalten der Erwachsenen auf höherer Zivilisationsstufe (s. Schilder, Storch u. a.);
4. zwischen dem Seelenleben der Primitiven und dem des menschlichen Kindes (s. W. Stern, E. Jaensch, Bühler, Koffka, Levy-Brühl);
5. zwischen der Ausschaltung der höheren Zentren im Werden der Massenseele beim Menschen höherer Zivilisation und der Tierseele, resp. den tierischen Gesellschaften (s. Scheler, „Sympathie");
6. zwischen der Augenblicksbildung der Massenpsyche innerhalb der Zivilisation und der dauernden Seelenrichtung der primitiven „Horde" (s. auch S. Freuds „Massenpsychologie und Ichanalyse");
7. zwischen der Massenseele und dem pathologischen oder außerordentlichen Bewußtsein (Hysterie, Depersonalisation, Hypnose; vgl. S. Freud a. a. O. und Schilder, „Über den Hypnotismus");

Jeder dieser in einer großen Literatur erforschten Parallelkoordinationen seelischer Entwicklungsstufen kann für die Wissenssoziologie der relativ natürlichen Weltanschauungen und ihrer Umbildung ineinander von großer Bedeutung werden; und sie sind es in vieler Hinsicht schon geworden, wie die Arbeiten von Edinger, Mac Dougall, Thorndyck, Köhler, Koffka, Bühler, W. Stern, E. Jaensch, ferner der Psychiater und Neurologen Schilder, Birnbaum, Storch, S. Freud, der Ethnologen und Soziologen wie Preuß, Graebner, Levy-Brühl, Durkheim, Niceforo usw. lehren. Die Soziologie des Wissens hat ja keineswegs bloß die Soziologie des Wissens von Wahrheit, sondern auch die Soziologie des sozialen Wahnes, des Aberglaubens, die soziologisch bedingten Irrtümer und Täuschungsformen zum Gegenstand.

Die „relativ natürlichen Weltanschauungen" sind nun organische Gewächse, die sich nur in sehr großen Zeitdimensionen weiterbewegen. Durch Lehre sind sie völlig unberührbar; abgeändert werden können sie in einem tiefergreifenden Sinne wohl nur durch Rassenmischung und eventuelle Sprach- und Kulturmischung. Auf alle Fälle gehören sie zu den untersten Zentren der automatisch arbeitenden „Gruppenseele", und gar nicht zum Gruppen„geiste". Auf den großen Massiven der relativ natürlichen Weltanschauungen bauen sich nun erst die Wissensarten der relativ künstlichen oder der „Bildungs"weltanschauungsformen auf. Ordnen wir sie

8. zwischen dem Verhalten der Massen und der Kinder;
9. zwischen normalem kindlichen Verhalten und pathologisch, resp. anormalem Verhalten des Erwachsenen („Entwicklungshemmungen" und Infantilismen);
10. zwischen Aufbau und Abbau seelischer Funktionen in den Altersstufen des Individuums und den Parallelstadien alternder Völker und alternder Zivilisationen (vgl. meine Arbeit „Altern der Kulturen" in einem der nächsten Hefte der Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaften);
11. zwischen dem kindlichen und dem weiblichen Seelenleben („konstitutionelle"Kindlichkeit des weiblichen psychophysischen Organismus), ferner der differentiellen Geschlechtspsychologie und den Vater- und Mutterkulturen;
12. zwischen der Mentalität und dem Bildungszustand der je unteren Klassen und dem Bildungszustand der „Eliten", die je zwei bis drei ,oder noch mehr Generationen" vorhergegangen sind („Schichtungslehre" des Wissens und Klassengliederung).

nach dem Maße ihrer Künstlichkeit, mit den am wenigsten künstlichen beginnend, so wären hier zu nennen: 1. Mythos und Sage als undifferenzierte Vorformen des religiösen, metaphysischen und des Natur- und Geschichtswissens, 2. das in der natürlichen Volkssprache (im Gegensatz zur Bildungssprache, gehobener dichterischer Sprache oder Terminologie) implizit mitgegebene Wissen, dem schon W. von Humboldt in seinen Untersuchungen über „innere" Sprachformen und Weltanschauung (neuerdings Fink und Voßler) nachgegangen ist[1], 3. religiöses Wissen in seinen verschiedenen Aggregatzuständen von der frommen, gefühlswarmen, vagen Intuition bis zum fest fixierten Dogma einer Priesterkirche, 4. die Grundarten des mystischen Wissens, 5. das philosophisch-metaphysische Wissen, 6. das positive Wissen der Mathematik, der Natur- und der Geisteswissenschaften, 7. das technologische Wissen. Wenn die Bewegungsform der relativ natürlichen Weltanschauung in der Geschichte die zeitliche langsamste und schwerfälligste ist, so scheint sich mit der Künstlichkeit einer Wissensart die Bewegung des Wissens zu beschleunigen. Es ist offensichtlich, daß die positiven Religionen sich essentiell viel langsamer weiterbewegen als die Metaphysiken, die nach den Spielräumen an erster Stelle der großen Weltreligionen in größere Familien zerfallen. Die Haupttypen der Metaphysik sind in je einem Kulturkreis relativ gering an Anzahl, und sie überdauern in Anerkennung und Geltung weit größere Perioden als die von Stunde zu Stunde in ihren Resultaten wechselnden positiven Wissenschaften. Jede Wissensart entwickelt ihre besondere Sprache und ihren besonderen Stil zur Formulierung ihres Wissens, wobei Religion und Philosophie notwendig in höherem Maße an die natürlichen Volks-, respektive die Bildungssprachen gebunden bleiben, als die Wissenschaften, die insbesondere als Mathematik und Naturwissenschaften rein künstliche Terminologien entwickeln[2]. Wenn — was jeder Verleger weiß — die Mathematik und die Naturwissenschaften unvergleichlich stärker

[1] Vgl. hierzu bei Graebner a. a. O. das Kapitel „Weltanschauung und Sprache".

[2] Vgl. F. Toennies tiefdringenden Versuch einer Geschichte der philosophischen Terminologie.

internationalisiert sind als die Geisteswissenschaften, so hängt dies, von inneren Gründen des Gegenstandes abgesehen, auch von dieser sprachlichen Tatsache ab. Nur die mystische Erkenntnisart ist sozusagen die geborene Gegnerin der Sprache und des formulierten Ausdrucks überhaupt. Schon aus diesem Grunde hat sie eine stark individualisierende und isolierende, vereinsamende Tendenz, die sich freilich mit einer kosmopolitischen Tendenz verbindet. Mystisches Wissen soll ja prinzipiell „ineffabile" sein. Das gilt ebensowohl für die „helle" geistige Ideenmystik, wie für die „dunkle" vitale Mystik der Einsfühlung in den Urgrund der schaffenden Natur (natura naturans) — ein Gegensatz, den wir in aller Geschichte der Mystik aller Kulturkreise vorfinden und der wahrscheinlich seinen Ursprung in dem Gegensatze und der Spannung der Mutter- und Vaterkulturen besitzt. Von Plotin bis zu Bergson sieht die Mystik, sowohl die religiöse wie die metaphysische, in der Sprache nicht nur ein unzureichendes Darstellungsmittel des Gedankens und des in der mystischen „unio" und „extasis" Erlebten und Geschauten, sondern ihre Vertreter neigen sogar dazu, in der Sprache und im „discursus" die tiefste und unüberwindlichste Täuschungs- und Irrtumsquelle für dasjenige „Wissen" zu sehen, das sie als Mystiker anstreben. Alle Mystiker denken mit dem Worte Friedrich Schillers: „Spricht die Seele, so spricht schon die Seele nicht mehr". Darum finden wir bei allen mystischen Orden, Gemeinden und Sekten jeder Art in allen Kulturkreisen, sowohl innerhalb der „dunklen", den „Geist" künstlich ausschaltenden vitalen Rauschmystik als der geistigen, hellen, Trieb und Sinneswahrnehmung ausschaltenden intellektuellen Ideenmystik, ganz unabhängig von dem positiven Inhalt der Religionen und Metaphysiken (ohne deren gegebene Voraussetzung eine Mystik nicht auftreten kann) den wissenssoziologischen Grundbegriff des „sanctum silentium". Das Schweigen über die „Geheimnisse" ist hier nicht nur Gebot und Norm gegenüber Außenstehenden, wie bei Amts-, Berufs- und sonstigen Geheimnissen, sondern es ist ein Bestandteil der Methodik der Wissensfindung selbst. In der Quäkersekte z. B. soll alle Meinungs- und Willenseinigung der Mitglieder der Gemeinde durch schweigendes

Beten zustande kommen, bis ein Mitglied, vom „heiligen Geiste selbst" ergriffen, das notwendige Wort der Stunde findet und damit das wahre Willensziel der Gemeinde und Gottes selbst ausspricht.[1] —

Das Problem des Ursprungs der mehr oder weniger künstlichen Wissensarten ist ein wissenssoziologisches Problem ersten Ranges. Hier sollen nur die obersten Wissensarten auf ihren Ursprung hin untersucht sein. Das Streben nach Wissen innerhalb aller Arten wächst aus einem angeborenen Triebimpuls heraus, den der Mensch mit den höheren Wirbeltieren, insbesondere den Menschenaffen, teilt. Schon die Affen zeigen eine ungemeine Neugier in Untersuchung und Prüfung von Gegenständen und Sachverhalten, die keinen biologischen art- und individualdienlichen Nutzen und Schaden für sie zu besitzen scheinen. Alles Ungewohnte, alles, was einen unmittelbaren Erwartungszusammenhang durchbricht, löst diesen Triebimpuls aus, der ohne Zweifel in die große Familie der Machttriebe gehört und mit dem Triebe zur Konstruktion und zum Spiel in enger Verbindung steht. Aber von diesem Triebaffekt (Stupor und Neugier) zweigen sich verschiedene neuartige emotionale Bewegungsfaktoren ab. Eine etwas höhere Bildung als die Neugier ist die Wißbegier, die sich auch auf schon Bekanntes richten kann. Von ihr aus erst entspringen Affekte und Triebe, die mit den höheren Wissensarten in einer Verbindung stehen, und die sich bereits als geistige Verarbeitungsformen dieser Triebe darstellen. Es ist erstens der unaufhaltbare Drang zunächst der ganzen Gruppe, erst sekundär auch der einzelnen Person, ihr Sein, Schicksal und Heil zu „bergen", zu „retten", und in Wissensverbindung zu treten mit einer als „übermächtig und heilig" angeschauten Wirklichkeit, die zugleich als höchstes Gut und Daseinsgrund von „allem" gilt. Dies ist die dauernde emotionale Wurzel aller religiösen Wissenssuche. Es ist zweitens das weit geistigere, von allen Stuporaffekten wie Erschrecken, Verblüffung,

[1] Die Gruppen, Techniken, Autoritäten, an die das „Sprechen des heiligen Geistes" innerhalb der Religionsgemeinschaften des christlichen Kulturkreises geknüpft ist, z. B. Papsttum, Konzil, Gemeinde „spiritus sanctus internus" bei Luther, machen vielleicht den wichtigsten religionssoziologischen Charakter dieser Gemeinschaften aus.

Erstaunen, Staunen usw. grundverschiedene, nicht minder von allen Impulsen nach Bergung, Sicherung und Rettung verschiedene intentionale Gefühl der Verwunderung (θαυμάζειν), das eine neue Art des Wissens fundiert. Jeder, auch der bekannteste und gewohnteste Gegenstand kann diese Verwunderung plötzlich hervorrufen, aber jeder Gegenstand nur unter einer Bedingung: daß er als Beispiel und Repräsentant eines ideellen Typus, einer Wesenheit gefaßt wird. Daß er also nicht auf seine zeiträumliche unmittelbare und mittelbare Umgebung bezogen wird, nicht auf das, was die Philosophie die „sekundären Ursachen" nennt, sondern, daß er vor dem Geist in der Fragehaltung steht: Warum, wieso, wozu ist „etwas dergleichen" „überhaupt" da, und nicht nicht da? Richtet sich diese Frage auf Dasein und Wesensstruktur einer Weltganzheit überhaupt, so ist die rein „metaphysische" Verwunderung erreicht. Dieser Akt der Verwunderung und die ihn begleitenden Gefühle sind die dauernde Quelle alles Suchens nach metaphysischem Wissen, was schon Aristoteles klar erkannte. Wesentlich ist und bleibt für diese Wissenshaltung, daß der „in Idee" gesetzte Gegenstand nicht auf sein zufälliges Hier- und Jetztdasein und -sosein hin und auf die Gründe für dieses zufällige Dasein und Sosein hin untersucht wird, nicht also daraufhin, warum er jetzt gerade da ist und nicht dort, jetzt ist und nicht dann, d. h. nicht auf seinen Stellenwert im raum-zeitlichen Ordnungsgefüge geachtet wird — ein Gefüge, das nach neueren Arbeiten Levy-Brühls[1] die Primitiven noch nicht rein abgelöst von den dinglich-gestalteten Materien besitzen dürften —, sondern daß er als Repräsentant seines ideellen Wesenstypus direkt und unvermittelt auf eine causa prima hin bezogen wird[2].

Die dritte Emotion, die eine neue Art von Wißbegier hervorbringt, ist aus dem sekundär erst gewollten Aufsuchen solcher Erfahrungen erwachsen,

[1] Siehe „La Mentalité primitive" S. 520: „L'espace y est plutôt senti que conçu; ses directions sont lourdes de qualités, et chacune des ses régions, comme on l'a vu, (a. a. O., S. 231–39) participe de tout ce qui s'y trouve habituellement."

[2] Über den mangelhaften Sinn der Primitiven für die „causae secundae" vgl. Levy-Brühl, „La Mentalité primitive", besonders am Schlusse.

die sich in Handlung und in Arbeit an der Welt zunächst zufällig eingestellt haben: es ist das Macht- und Herrschaftsstreben über den Gang der Natur, die Menschen und Vorgänge der Gesellschaft, den Ablauf der seelischen und organischen Prozesse, ja in der magischen Technik sogar der Versuch, übernatürliche oder uns so erscheinende „Kräfte" selbst zu lenken, zu beherrschen, und um dessentwillen die Erscheinungen vorauszusehen. Dieser Trieb hat seine tiefere Grundlage in den ursprünglich zweckfreien Konstruktions-, Spiel-, Bastel- und Experimentiertrieben, die die triebhafte Wurzel gleichzeitig aller positiven Wissenschaft wie aller Arten von Technik sind, welche beide von Hause aus, auf ihre Triebgrundlage hin betrachtet, eng zusammengehören. Die schon bei den höchsten Wirbeltieren zweifellos vorhandene Fähigkeit, über Instinkthandlungen und über Selbstdressur kraft der Methode von „Versuch und Irrtum" hinaus sich neuen atypischen Umweltsituationen ohne Probieren im Verhalten so anzupassen, daß vital förderliches Verhalten anderem Verhalten vorgezogen wird, d. h. die „praktisch-technische Intelligenz" (deren psychische Definition[1] wir bisher nur sehr mangelhaft zu geben vermögen) steht mit diesem Herrschafts- und vergeistigten Machttrieb in genauer Korrelation. Wesentlich für den Ursprung der „praktischen Intelligenz" ist, daß bei der (heute wissenschaftlich gesicherten) Trieb- und Aufmerksamkeitsbedingtheit auch der einfachsten Empfindung und Wahrnehmung bereits unsere natürliche Wahrnehmungswelt selber schon so geartet ist, daß relative Konstanten und zeitliche Regelmäßigkeiten der faktischen Naturvorgänge eine prinzipiell größere Aussicht und Chance haben, durch Empfindungen und Wahrnehmungen indiziert zu werden, als relativ Inkonstantes und zeitlich Einmaliges; daß also die zu den sogenannten Reizschwellen stets mit hinzutretenden Schwellen der Merkbarkeit das Konstante und Regel-

[1] Zum Streit über „Einsicht", bei Tieren vgl. W. Köhler, „Intelligenzprüfungen an Menschenaffen"; ferner die teils kritischen, teils bestätigenden Ausführungen dazu in K. Bühler, „Die geistige Entwicklung des Kindes", 3. Aufl., 1923; K. Koffka, „Grundlagen der psychischen Entwicklung"; O. Selz, „Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs"; ferner G. Kafka, „Tierpsychologie" im 1. Bd. des „Handbuch der vergleichenden Psychologie".

mäßige, ferner all das, was räumlich und zeitlich eine sinneseinheitliche Gestalt darbietet, begünstigen, z. B. alles symmetrisch Geordnete. Daß ferner — wie es E. Jaensch wahrscheinlich gemacht hat — diese Tendenz zur Auswahl des Konstanten und Regelmäßigen sich nicht erst von den Wahrnehmungsbildern auf die Vorstellungsbilder überträgt, sondern beiden Bilderreihen gleich ursprünglich zuwächst, da beide Reihen sich erst aus einer Urform von „Anschauungsbildern" heraus entwickeln, die dem Reize weit weniger proportional sind als die Wahrnehmungen des Erwachsenen[1]. Es ist also weder die sogenannte reine Vernunft (Rationalismus und Kant) noch (wie die Empiristen meinten) die sinnliche Erfahrung — die sich ja vielmehr bereits nach und gemäß dieser Selektionstendenz möglichen Aufmerkens gestaltet — die letzte Grundlage für die alle positive Forschung leitende Überzeugung von einer raum-zeitlichen Soseinsgesetzlichkeit der Natur, sondern jener durchaus biologische und gar nicht rationale oder „geistige" Trieb zur Herrschaft und Macht, der seinerseits das intellektuelle Verhalten zur Welt in Wahrnehmung, Vorstellung und Denken und ebenso das praktische Verhalten im Handeln auf die Welt und zum Bewegen der Umweltdinge gleichmäßig und gleich ursprünglich bestimmt. Eine Einheit des theoretischen und praktisch tätigen Verhaltens zur Welt und gemeinsame Strukturformen in beiden sind schon hierdurch garantiert. Das so erwachsende Bedürfnis nach der Aufsuchung „sekundärer" und gesetzlich wirksamer Ursachen ist von dem religiösen Heils-, Rettungs- und Bergungsbedürfnis ebenso abgrundtief geschieden wie von dem metaphysischen Kausalbedürfnis, das nach der Ursache des Daseins des Repräsentanten einer „Idee" in „der" oder einer causa prima drängt. Im schärfsten Gegensatz zum metaphysischen Wissensbedürfnis ist nicht der oberste Daseinsgrund eines „in Idee" erhobenen Gegenstands, dessen Dasein und Wesen „Verwunderung" erweckt (warum der Tod? warum der Schmerz? warum die Liebe? warum der Mensch? usw.), das Objekt der positiv wissenschaftlichen Frage; sondern nur der

[1] Siehe E. Jaensch, „Der Aufbau der Wahrnehmungswelt", 1924.

Stellenwert eines Gegenstandes im raum-zeitlichen Zusammenhang soll um der Herrschaft über Natur willen vorhergesehen werden. Voir pour prévoir, Wissen ist Macht usw. „Warum ist jetzt ein solches hier und nicht dort?" — das ist die Frage aller positiven Wissenschaft, stets zugleich eine Vorfrage jeder Technik, die ja die Dinge zerteilen und in raum-zeitlich erwünschterem Zusammenhang neu kombinieren will, daher auch vorhersehen will, was sich bei solchen Eingriffen in den Naturverlauf ergibt.

Da der Positivismus A. Comtes und H. Spencers — der keine Philosophie, sondern nur eine spezifisch westeuropäische Ideologie des spätabendländischen Industrialismus ist — nur die dritte Wurzel der menschlichen Wißbegier anerkannte, jedoch ihre biologische Herkunft nicht scharf sah, mußte er mit dem Wesen der Religion und der Metaphysik auch deren Geschichte völlig verkennen. Er mußte zu historischen Vorformen und zeitlichen Stadien der Wissensentwicklung machen, was drei durchaus konstante, durcheinander ganz unersetzliche menschliche Wissensformen sind. Da aber nur die Emotionen und geistigen Erkenntnismethoden der Religion und Metaphysik spezifische Monopole des „homo sapiens" sind, dagegen die eine Wurzel der Technik und positiven Wissenschaft (trotz deren selbstverständlicher geistiger Mitbedingtheit) nur eine graduelle Fortbildung des schon tierischen Vermögens der „praktisch-technischen Intelligenz" ist, so mußten die späteren Positivisten schon aus diesem Grunde konsequent auch den seelisch-geistigen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier leugnen[1]. Allererst derjenige, der die drei verschiedenen Wurzeln der drei Wissensarten eingesehen hat, kann auch 1. die verschiedenen idealtypischen Führerschaften auf diesen drei Wissensgebieten, (homo religiosus, Weiser, Forscher und Techniker), 2. die verschiedenen Ursprünge und Methoden ihres Wissenserwerbes

[1] Über diesen Wesensunterschied von Mensch und Tier überhaupt, der vom empirischen anatomischen, physiologischen, psychologischen Gattungsunterschied der Primitiven und der Menschenaffen ganz verschieden ist, vergleiche meine demnächst erscheinende „Philosophische Anthropologie", ferner als Vorbemerkungen dazu meinen Aufsatz: „Die Idee des Menschen" in dem Buche „Vom Umsturz der Werte", 1. Bd.

(Gotteskontakt des charismatischen Führers, Ideen denken, induktives und deduktives Schließen), 3. die verschiedenen Bewegungsformen ihrer Entwicklung, 4. die verschiedenen sozialen Grundformen, in denen sich Wissenserwerb und -bewahrung darstellt, 5. ihre verschiedenen Funktionen in der menschlichen Gesellschaft, 6. ihren verschiedenen soziologischen Ursprung aus Klassen, Berufen, Ständen klar übersehen[1]. Nur auf das für die Grundlegung der Wissenssoziologie Wichtigste aus diesem großen Fragenbereich sei hier eingegangen:

In der Sphäre der Religion geht den Personalreligionen der „Stifter" ein religiöses, seelenhaft gebundenes anonymes Gruppenbewußtsein, das heißt eine autochthone Gens-Stammes-Volksreligion überall vorher.[2] Ferner erscheint die Religionseinheit und die Einheit der Kulte und Riten primär überall an die Geschlechter- und Blutsverbände, also weder an ökonomische, noch politische, noch an Verkehrs- und Bildungsgemeinschaften geknüpft. Erst das Auftreten eines eximierten, „charismatischen", das heißt als persönlich unbedingt und rational grundlos „glaub"würdig — glaubwürdig bezüglich seiner persönlichen außerordentlichen Erfahrungsverbindungen mit der Gottheit — erscheinenden „homo religiosus", sei er Prophet, seine Autorität religiös fundierender Kriegsheld, Magier oder bewußter „Stifter", vermag im politischen Zeitalter die Religion von dieser ihrer ursprünglichen Blutsgebundenheit loszulösen. Der Zauberer, ferner der Schamane[3] ist hierbei keineswegs als „homo religiosus", sondern als ein mit übernatürlichen „Kräften" arbeitender Techniker anzusehen. Der „Priester" aber, das heißt der beamtete Kulttechniker, leitet sich stets von einem über ihm stehenden „homo religiosus" her. Indirekt erleichtert den Über-

[1] Vgl. meine Abhandlung über A. Comtes Dreistadiengesetz in der Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaften, Jahrgang I, 1.

[2] Zur Definition der „Volksreligion" vgl. die einleitenden Abschnitte des Buches von Albert Dietrich, „Mutter Erde", 2. Aufl. Über die Einteilung der Religionen überhaupt und den Aufbau der Religionsgeschichte vgl. die lehrreiche Abhandlung von J. Wach, „Religionswissenschaft", Leipzig 1924.

[3] Vgl. hierzu Graebner a. a. O.

gang zur Stifterreligion der stets schon vollzogene Übergang der vorwiegenden Form der Geschlechterverbände in den großen politischen, meist monarchischen Herrschaftsverband, der stets in schroffstem Gegensatz zu Geschlechter- und Familienverbänden und deren patriarchalen Führerschaften erwächst und von der dauernd werdenden Kriegshäuptlingsschaft seinen Ausgang nimmt; der auch die religiöse Autorität der Patriarchen der Geschlechterverbände zerbricht und meist die Großfamilie zugunsten der Kleinfamilie aufzulösen tendiert. Darum erscheinen die Stifterreligionen, überhaupt die personhaft gebundenen religiösen Bewegungen und Gruppenverbände nirgends vor jener Entwicklungstufe der Gesellschaft, die W. Wundt die „politische Gesellschaft" nennt, und die stets zugleich die Stufe beginnender Klassenbildung, weitgehender Unterdrückung der animistischen Mutterkultur und fortschreitender Unterdrückung des Weibes ist[1]. Die Stifterreligion ist ausgeprägt männlichen und geistigen Ursprungs. Immer und überall sind erste Quellen des religiösen Wissens nicht — wie man lange gemeint hatte — Animismus und Ahnenverehrung, noch weniger metaphysische Schlüsse der Vernunft, sondern ein von der Gruppe angenommener und geglaubter Erfahrungskontakt ausgezeichneter Personen mit dem übermächtig Heiligen selbst, kraft bestimmter Riten und Handlungen bezeugt und durch geglaubte „Wunder" bewährt. Die ersten Träger dieser „charismatischen" Eigenschaft vor Erscheinen der Stifterreligionen sind die patriarchalen Führer der Blutsgemeinschaften; bei den höchsten Religionen, den Stifterreligionen, ist es eine ständige, sei es erbliche, sei es nicht erbliche, vom Stifter „eingesetzte" Priesterschaft.

Die Quellen der Ideengehalte für das Gotthafte treten in je sehr verschiedenartiger Zusammensetzung auf. Sie liegen 1. in den meist starren Traditionen vorwiegender Geschlechtergruppen der Gentes und der Stämme (Volksreligion), 2. in den lebendigen Gottesanschauungen der charismatischen „homines religiosi" in ihren reichen Artverzweigungen, in

[1] Für die griechische Religion vgl. hierzu Bachofen, „Das Mutterrecht"; dazu Bernoullis reiches, aber scharfer Kritik bedürftiges neues Werk über Bachofen.

ihren „heiligen Worten", Taten, Lehren und Weisungen, nur tradiert oder in sogenannten „heiligen Schriften" aufgeschrieben (Buchreligion), 3. in den besonderen neuen Erfahrungen, die über das Göttliche und sein Verhalten in der und durch die Ausübung der kultischen und rituellen Bräuche gemacht werden, — eine religiöse Erfahrungsquelle, die ein einseitiger Technizismus der Religionsgeschichte häufig zur primären Quelle alles religiösen Wissens machen wollte, die jedoch nur modifizierend, nie aber gestaltend ist, 4. in gelegentlich hinzutretenden Heils- und Gottesideen metaphysischen Ursprungs (z. B. Platons und des Aristoteles für die christliche Theologie), die da, wo sie nicht dienend und modifizierend auftreten, sondern das Übergewicht erhalten, die positive Volksreligion und die Autorität der eigentlichen „homines religiosi" zu zersetzen streben (z. B. die Erscheinungen des „Gnostizismus" vom Platonismus her bis über Ekkehardt zu Hegel). Nur wo sich allgemeingültig sein wollende Heilsmassenanstalten ausbilden, erscheint außerdem die im Namen des Stifters autoritativ definierte Glaubensformel, das sogenannte „Dogma", ein Gebilde, das stets nach der Methode der „via negationis" gegen irgendwelche die Einheit die Kirche sprengende oder zu sprengen suchende „Haeresien" zustande kommt[1]. Erst da aber, wo es Dogmen gibt, kann es auch so etwas geben wie eine „Theologie", — stets die abgeleitetste und rationalste Form religiösen Wissens.[2] Die eigentlich soziologische Bedingtheit des religiösen Wissensgehaltes entfließt keineswegs den eben genannten Wissensquellen gleichmäßig, sondern an erster Stelle stets den religiösen Familien-, Stammes-, Stadt- und Volkstraditionen, ferner den beruflichen Kulttechniken, die beide zu den übrigen religiösen Wissensquellen in schärfster Spannung stehen. Durch diese beiden Quellen hindurch, nicht durch die Gottesideen der „homines religiosi" und die Gottesbegriffe der Metaphysiker, welche soziologisch weit weniger bedingt sind, spiegeln sich dann die Gliede-

[1] Durchaus Treffendes hierüber bei Le Roy, „Dogme et Critique".

[2] Die verschiedenen Formen der religiösen Gemeinschaften hat für den christlich-abendländischen Kulturkreis E. Troeltsch (Kirche, Sekte, mystische Gemeinschaft sind seine Oberbegriffe) so eingehend behandelt, daß wir hier darüber schweigen können.

rungen der Klassen, Berufe, Stände, Kasten und ihre Arbeitsteilung ihrerseits in dem Pantheon und Pandaimonion der religiösen Gegenstandswelten mit ungemeiner Treue und Schärfe ab (Funktionsgötter)[1].

Das unerhörte Übergewicht, das im Judentum und in noch höherem Maße im christlichen Abendlande die Offenbarungsreligionen als gesellschafts- und geschichtsbildende Faktoren über die reinen oder halbreligiösen Metaphysiken des Selbsterkennens und der spontanen Selbsterlösung besitzen — sowohl im scharfen Gegensatze zu fast ganz Asien als zur dogmen- und kirchenlosen antiken Welt —, dürfte an erster Stelle soziologisch und durch die Charaktere dieser Völkerwelten bedingt sein. Es ist vor allem die nach aktiver Umgestaltung der Erde, ferner nach Ausdehnung politischer, technischer und ökonomischer Macht begierige Lebensgesinnung der abendländischen Völker, die jene harten und unbedingten Massenbindungen des denkenden Geistes betreffs der letzten Daseinsfragen, jene systematischen Massenkalmierungen und endgültigen Beruhigungen und Sicherungen notwendig nach sich ziehen mußte, die nur die personalistisch-theistische Offenbarungsreligion, und in hochpolitischen Zeitaltern die dem Staate stets nachgebildeten „kirchlichen" Organisationen zu geben vermochten. Völker, die dauernd eigenmächtig über den metaphysischen Sinn des Lebens nachdenken, und das, was sie für Heil oder als Göttliches erachten, selbst aktiv aufsuchen, können ihre Geistes- und Willenskraft nicht so restlos der Arbeit an irdischen Dingen schenken wie Völker, bei denen diese Fragen durch Offenbarung, Autorität, Dogma und eine allumfassende Massenheilanstalt endgültig und absolut gelöst erscheinen. Seit die römische Kirche den Neuplatonismus und die gnostischen Sekten niederzuringen wußte[2], ist dieses Übergewicht der Offenbarungsreligionen über den selbsttätigen meta-

[1] Max Weber hat in seiner „Religionssoziologie" für dieses Wechselverhältnis von Klassengliederung und religiöser Gegenstandswelt eine große Fülle von Beispielen angeführt; sie könnten aber noch beliebig vermehrt werden. Eine kausale Deutung dieser Sinnentsprechungen, sei es in der Art der ökonomischen oder einer anderen Geschichtsauffassung, hat die Religionssoziologie zu meiden.

[2] Vgl. auch A. v. Harnacks ausgezeichnetes Werk über den Gnostiker Marcion (1921).

physischen Geist im Abendlande ein unerhört mächtiges geworden. Und es ist mehr als erstaunlich, eine wie minimale soziale und geschichtliche Wirksamkeit der spontane metaphysische Gedanke im Abendlande seither überhaupt noch besessen hat! Nur der cartesianische Metaphysikstil, die deutsche klassische Philosophie, insbesondere Hegel, und später der Marxismus vermochten zeitweise eine größere Massenwirkung auszuüben[1]. Von den großen Philosophen hat es nach meiner Meinung allein Descartes — dessen Lehre im 17. und 18. Jahrhundert als „la nouvelle philosophie" schlechthin galt — verstanden, die kategoriale Denkstruktur der gebildeten Welt umzuprägen[2]. Aber wie wenig vermochten auch diese Erscheinungen die kirchlichen Anstalten nennenswert zu erschüttern! Nimmt man noch hinzu, daß die abendländischen Religionsentwicklungen seit den Reformationen in religiösen Sekten und Kirchen einem allgemeinen Richtungsgesetze folgen, nach welchem der Offenbarung und der Gnade eine immer größere Bedeutung für die religiöse Wissensbildung eingeräumt, die freie Aktivität des Menschen gegenüber dem Göttlichen und seine Vernunfterkenntnis (und damit auch der metaphysische Geist) aber im selben Maße mehr und mehr zurückgedrängt wurde, als die Aktivität erdenwärts gerichteter Gesinnung in Arbeit, Technik, Beruf, Wirtschaft, Machtpolitik zunehmend gesteigert wurde, so erkennt man dasselbe Richtungsgesetz nur noch schärfer und genauer, das die abendländische Entwicklung in bezug auf das Verhältnis von Religion und Metaphysik seit dem Ursprung des Christentums überhaupt getragen hatte. Die gegenwärtige Erstarrtheit des religiösen Bewußtseins bei den Kirchengläubigen und die vollendete Ratlosigkeit und Anarchie der Ungläubigen, die mit Hilfe der steigenden Demokratie steigende soziologische Machtgewinnung gerade der rechtlich am festesten konsolidierten Kirchen, aber auch die steigende Indienststellung dieser Kirchen zuerst für politische, dann im vorwiegend ökonomischen Zeitalter

[1] Der Positivismus wurde in Brasilien und im combistischen Frankreich zeitweise ähnlich Staatsphilosophie, wie Hegel in Preußen unter dem Ministerium Altenstein. In Sowjetrußland ist der Marxismus Staatsphilosophie.

[2] Vgl. R. Eucken, „Geschichte der philosophischen Terminologie".

für soziale Massenziele, haben in der doppelseitigen Erstickung des metaphysischen Wissensstrebens und der freien religiösen Spekulation durch die sich immer fester abschließenden Offenbarungskirchen einerseits, durch die positive Wissenschaft andererseits ihre Hauptursache. Nur so ist es verständlich, daß Forscher wie W. Dilthey, Max Weber, Karl Jaspers mit den alten Positivisten darin einig gehen, daß sie eine Sachmetaphysik überhaupt für eine überwundene „nur historische Kategorie" des menschlichen Denkens ansehen, — eine Kategorie, die nur in ihren verschiedenen Formen und Ausgestaltungen in Idealtypen beschrieben, sowie psychologisch und historisch verständlich gemacht werden müßte. Im Unterschiede aber von den alten Positivisten halten eben dieselben Forscher die Religion für eine essentielle Kategorie des menschlichen Geistes.[1] Und doch sind wir überzeugt — ich sage das nicht nur als Philosoph, sondern auch als Soziologe —, daß alle, die so denken, sich einer ungeheuren Täuschung hingeben, und eine nicht ferne Zukunft ganz Anderes lehren wird.

Aber der folgenschwerste, durchaus nur soziologisch bedingte Vorgang in der Geschichte der Stifterreligionen, der Vorgang, der allein eine eigentliche Kirchenbildung und den Anspruch der Kirche auf absolute Autorität in Heilsdingen möglich macht[2], scheint mir überall, wo solche Gebilde entstanden sind, derselbe zu sein: die gegenständliche, mehr oder minder tiefgreifende, bald so, bald anders formulierte Vergottung des Stifters. Oder, schärfer gesagt, seine kraft der soziologisch bedingten Kultformen der Gemeinden erfolgende Verwandlung aus einem „Subjekt" der Religion — mit dem man sich gesinnungsmäßig und in der Grundhaltung des Geistes „identifiziert", dem man in Akten des Nachvollzugs seiner Persönlichkeitsakte praktisch und theoretisch innere Gesinnungsgefolgschaft leistet, dessen Weisungen man befolgt, dessen Lehren über das Göttliche man glaubt; der wesentlich „Vorbild" ist, Vorbild auch auf dem inneren

---

[1] Vgl. hierzu W. Dilthey, „Die geistige Welt", 1. Bd., S. 339 ff. „Das Wesen der Philosophie", ein auch für die Wissenssoziologie höchst lehrreicher Aufsatz.

[2] In diesem Punkte muß ich ein Urteil, das ich in meinem Nekrolog über E. Troeltsch gefällt habe, heute zurücknehmen. Kölner Vierteljahrshefte, II. Jahrgang.

und äußeren Wege des Menschen zu Gott, — in einen anbetungswürdigen Gegenstand, ein Objekt der Religion, dem man gleichzeitig einen besonderen ontologischen Ursprung aus der Gottheit zuschreibt. Der mit Paulus erst in voller Macht und Expansivität einsetzende Kult des erhöhten Christus ist ebenso die Wurzel der christlichen Kirche, wie es die nachträgliche Vergottung Buddhas gewesen ist, welche die metaphysische Heilslehre und Ethik des Urbuddhismus allererst zu einer „Religion" gestaltete[1]. Dieser Vergottungsvorgang ist, wo immer er aufgetreten ist, von einer geradezu dämonisch zu nennenden Doppeldeutigkeit gewesen. Er erhebt einerseits den Stifter wesenhaft über alle Menschen und bringt ihn seinem ontologischen Ursprung nach in ein Ausnahmeverhältnis zur Gottheit; er macht erst so seine Autorität „absolut", und nur so kann sie „absolut" werden. Aber indem dieses geschieht, entlastet und entbindet derselbe Vorgang zugleich die Gemeinschaft und insbesondere ihre große Masse von dem herbem Drucke seiner Forderungen und Weisungen, da sich eben ein Mensch mit einem Wesen, das auch ontologisch Gott oder doch ausgezeichneten göttlichen Ursprungs ist, ja nicht mehr ernsthaft in Vergleich stellen und messen kann. Die Vergottung des Stifters ist daher immer zugleich auch Distanzierung, innere Entfremdung, und vor allem eine der Schwäche der menschlichen Natur gewaltig schmeichelnde und ihr entgegenkommende unermeßliche Entlastung von der Verantwortung, die vor der Vergottung der Stifter als Subjekt der Religion und als Vorbild seiner Gefolgschaft auferlegt[2]. Dieser Vorgang ist stets der Sieg des Massendruckes und der Massenführer gegen die höheren reineren Formen spiritueller Religiosität. Alle anderen Verdinglichungen

---

[1] K'ung wurde kurz vor dem Sturz der seit 1644 regierenden letzten Dynastie der Mandschu kraft eines kaiserlichen Dekrets vergottet (1907). Laotsze ist im Taoismus schon 2000 Jahre vergottet. Ähnlich sind Buddha, Akbar, Ali vergottet worden. Vgl. den Aufsatz dieses Bandes über „Soziologie der Vergottung".

[2] Man lese in R. Rollands Buch über „Mahatma Gandhi" von der Angst und Furcht, die der große indische religiöse Revolutionsführer gerade vor den in Indien da und dort einsetzenden Tendenzen zu seiner Vergottung hegte. Er weiß: gelänge sie, so wäre seine ganze Bewegung praktisch und politisch tot.

und Versachlichungen jeder spezifisch „kirchlichen" Entwicklung, z. B. des persönlichen Glaubens zur „fides quae creditur", der ursprünglich Gefolgschaft fordernden Taten und Leistungen des Stifters zum „opus operatum", d. h. zu einem objektiven Heils- und Gnadenkapital von „merita", welche die Kirche nach Regeln den Gläubigen zuleitet, alle Entwicklung ferner des primär stets in charismatischer Personqualität fundierten Priestertums zu einer objektiv sakramentalen rechtlichen Würde und Amtsqualität, sind nur abgeleitete Folgen dieses einen Grundvorgangs[1].

Wir haben eine Soziologie der Aufbauordnung des religiösen Wissens selbst aus dem Plane dieser Abhandlung ausgeschlossen. Dagegen müssen betreffs der fördernden und hemmenden typischen Einflüsse, die Religion und Kirche auf die Bewegung der Wissenschaft und Philosophie ausüben, einige Gesichtspunkte angedeutet werden, die wir, soll diesem großen Gegenstande eine tiefere und streng objektive Behandlung als bisher zuteil werden, für unerläßlich erachten.

Bisher haben die Freunde und Feinde der Religion und der Kirchen nur in meist sehr einseitiger Weise durch historische Aufzählung von Fakten bald die Hemmungen, bald die Förderungen beschrieben, die zwischen den Religionen und Kirchen und der Entwicklung der anderen Wissensarten sich abspielten. Gesetzlich typische Beziehungen zwischen ihnen, unter genauer Sonderung der Arten des Wissens und in vergleichender soziologischer Methodik, wurden bisher nur selten systematisch zu erforschen unternommen. Sie enthüllen sich wirklich nicht, wenn man nur auf solche historische Einzeltatsachen hinblickt, wie etwa, daß im Abendlande die christliche Kirche und ihre Klöster den Schatz des antiken Schrifttums treu bewahrten, daß die scholastische Theologie und Philosophie eine hervorragende Übung und Kultur der Denkkunst und der Distinktionen schuf, die sekundär auch für die positive Wissenschaft fruchtbar wurde und deren weitgehenden Verlust so hervorragende Forscher, wie z. B. R. Virchow mit Recht beklagten; daß es diese und jene strenggläubigen

[1] R. Sohm hat in seinen bewunderungswürdigen Werken über die Entstehung des Kirchenrechts hier alles Wesentliche gezeigt.

großen Forscher auf allen Fachgebieten gegeben habe — aber auch nicht dadurch, daß man die Kirchen als Hüterinnen des Aberglaubens, des Hexenwahns, als Urheber jener furchtbaren Zweifelsverbote über Fragen darstellt, die in Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaften dogmatische Fragen berühren, und dann all die „Fälle" mehr oder minder vollständig zusammenträgt, da kirchliche Autoritäten der Philosophie und den Wissenschaften in den Arm fielen (Galileifall, G. Bruno, Vanini, Servete, Evangelienkritik, vergleichende Religionsgeschichte usw.). Da gibt es Rechnung und Gegenrechnung ohne Ende, und man wird über den bloßen Parteistandpunkt durch diese Methode niemals hinauskommen. Erst in der Vergleichung größerer zusammenhängender Kulturtotalitäten zeigen sich uns die Stileinheiten, die zwischen den religiösen Systemen und dem Bestande der anderen Wissenssysteme bestehen — Zusammenhänge, die über solche „Fälle" und über weltanschauliche Parteiansichten majestätisch erhaben sind. Die Kunst der makroskopischen, nicht der mikroskopischen Betrachtung tut hier not. Ferner müssen die Arten des Wissens genau gesondert werden.

Völlig zu brechen ist zuerst mit dem vielgeteilten Irrtum, es habe die positive Wissenschaft und ihre Fortschrittsbewegung es je vermocht und vermöge es je — so lange, als sie in ihren Wesensgrenzen bleibt —, der Religion auch nur ein Haar zu krümmen. Ob diese These von Gläubigen oder Ungläubigen aufgestellt wird, sie ist stets gleich falsch. Da die Religionen keine Vorformen oder Nachformen der Metaphysik und Wissenschaft sind, sondern eine in ihrem Kerne durchaus autonome Evolution besitzen[1]; da ferner irgendeine positive Religion den Seelen- und Gruppengeist immer schon ausfüllt, wenn eine Metaphysik oder Wissenschaft auftritt, so muß umgekehrt immer die Religion einer spontanen Veränderung aus ihrer eigenen Triebkraft heraus unterliegen, wenn ein Daseins- und Gegenstandsgebiet für die metaphysische und positiv wissenschaftliche

[1] Vgl. hierzu meine „Probleme der Religion" im 1. Bd. „Vom Ewigen im Menschen", ferner H. Scholz, „Religionsphilosophie", R. Otto, „Das Heilige", J. Wach, „Religionswissenschaft", Leipzig 1924.

Erforschung im soziologischen Sinne einer allgemeinen Erscheinung „frei" werden soll. Was eine herrschende Religion erschüttert, das ist niemals die Wissenschaft, sondern das Versiegen und Absterben ihres Glaubensbestandes selbst, ihres lebendigen Ethos, das heißt, daß „toter" Glaube, „totes" Ethos an Stelle des „lebendigen" Glaubens und Ethos tritt, und vor allem, daß eine neue keimhafte religiöse Bewußtseinsform, eventuell auch eine neue und massengewinnende Metaphysik, sie verdrängt. Die Tabus, welche die Religionen je wechselnden Sachgebieten menschlicher Erkenntnis aufgeprägt haben, indem sie die betreffenden Dinge als „heilig" und als „Glaubenssache" erklären, müssen diesen Tabucharakter stets aus eigenen religiösen oder metaphysischen Motiven heraus verlieren, sollen sie Gegenstand der Wissenschaft werden. Nur da z. B., wo eine als „heilig" geltende Schrift für breite Kreise ihren Heiligkeitscharakter aus religiösen oder metaphysischen Motiven verloren hat, kann sie wie irgendeine Geschichtsquelle „wissenschaftlich" erforscht werden. Oder: Solange die Natur für die Gruppe von person- und willensmäßigen gotthaften und dämonischen Kräften erfüllt ist, ist sie in dem Maße, als sie dies ist, für die Wissenschaft eben noch „Tabu". Erst der religiöse Vorstoß zu einem geistigen, weniger biomorphen, als solchem wesensgesetzlich auch mehr oder weniger monotheistischen Gottesgedanken — wie er zuerst im Rahmen der weiträumigen politischen Monarchien des Ostens in engster Sinnverbindung mit dieser monarchischen Ordnung der Gesellschaft mächtiger erscheint — läßt die Religion sich über die Bindungen der Bluts- und Stammesgemeinschaften erheben, vergeistigt und entvitalisiert die Gottesidee, und macht dann zunehmend die gleichsam religiös erkaltete und relativ gegenständlich und „tot" gewordene Natur oder den so religiös erkalteten Teil der Natur zu wissenschaftlicher Erforschung frei. Wer etwa die Sterne für sichtbare Götter hält, ist zu einer wissenschaftlichen Astronomie noch nicht reif[1].

[1] Aber wie langsam ist diese biomorph-theologische Vorstellung des Sternhimmels abgetragen worden! Für Aristoteles ist sein „Nous" und sind seine „Sphärengeister" durchaus noch „astronomische Hypothesen". Siehe dazu neuerdings W. Jaegers Werk über Aristoteles.

Der christlich-jüdische Schöpfermonotheismus und sein Sieg über Religion und Metaphysik der antiken Welt ist ohne Zweifel die erste fundamentale Möglichkeit für die Freilegung der abendländischen systematischen Naturforschung geworden. Er ist eine Freilegung der Natur für die Wissenschaft gewesen von einer Größenordnung, die vielleicht alles übertrifft, was bis heute im Abendlande geschah. Der spirituelle Willens-, Arbeits- und Schöpfergott, den kein Grieche und Römer kannte, kein Platon und Aristoteles, ist — mag seine Annahme wahr oder falsch sein — die größte Heiligung des Arbeits- und Herrschaftsgedankens über die untermenschlichen Dinge gewesen; und gleichzeitig bewirkte er die größte Entseelung, Vertotung, Distanzierung und Rationalisierung der Natur, die, im Verhältnis zu den asiatischen Kulturen und zur Antike gesehen, jemals stattgefunden hat. Arbeit und Wissenschaft aber gehören, wie sich uns gleich zeigen wird, eng zusammen. Von weit geringerer Bedeutung sind die Hauptphasen des in den Gesellschaften lebendig geltenden und geglaubten Verhältnisses von „Glaube und Wissen" im Laufe der Geschichte des christlichen Abendlandes selbst. Die Richtung dieser Entwicklung steht vollkommen fest: Sie geht von einem undeutlichen Ineinander von Glauben und Wissen (die ganze Patristik schied Glaubens- und Vernunftwahrheiten, Religion und Metaphysik bis zu Augustin und mit seinem Einschluß nur sehr mangelhaft) zu einer scharfen Scheidung, aber einem harmonisch sich ergänzenden Neben- und Untereinander („gratia perficit, non negat rationem", Thomas Aquino), von hier aus zu einem immer schärferen Dualismus, der zugleich wesensnotwendig ein Dualismus von Wille und Verstand in Gott und Mensch und ein Vordringen der

---

Noch Kepler führte anfangs in seinem Werke „Harmonice mundi" noch Sphärengeister ein, die nach seinen drei Gesetzen der Planetenbewegung tätig sein sollten. Erst Newton verdrängte diese Vorstellung durch sein Massengesetz vollständig. Aber seine „Gravitation" hat trotz seiner Erklärung, er wolle „keine Hypothesen bilden", nach Machs treffendem Ausdruck (siehe „Geschichte der Mechanik") noch etwas durchaus Magisches, da sie eine zeitlose Fernwirkung und Konspiration der Massen im absoluten nie konstatierbaren Raum annimmt. Man kann sagen, erst Einstein habe durch seine allgemeine Relativitätstheorie diesen letzten Rest von „Magie" aus unserem Naturbild beseitigt.

nominalistischen Denkart ist (skotistische und franziskanische Naturphilosophie), weiter bis zu dem gleich ursprünglich geborenen Gegensatz zwischen den schroffen reformatorischen Gnadenlehren, die alle Vernunftmetaphysik verwerfen, und zu dem Vernunftdeismus, in dem Gott nur als Allingenieur der Weltmaschine erscheint (Herbert von Cherbury, an den auch der Freimaurerorden anknüpft). Die Entwicklung geht dann weiter durch die gemäßigte englische und deutsche Aufklärung hindurch zur radikalen romanischen Aufklärung, die ihrerseits durch die positivistische Denkart als ihrem reichsten Produkt zugleich beendet und überwunden wird (D'Alembert, Condorcet, A. Comte usw.). Wie sehr diese Entwicklung zugleich ein Abbild der Stände- und Klassenkämpfe ist, der Entsetzung der feudalen und kontemplativen (als solche eng zusammengehörigen) Oberschichten durch den mit Städten, Bürgern und religiösem Separatismus gegen Kaiser und Papst vereinigten politischen landesherrlichen Gewalten; wie sich ferner in der Leugnung der „causae secundae" in verschiedenster Art (im Cartesianismus, bei Malebranche, in Jansenismus, Gallikanismus, Calvinismus; in Bodins, Macchiavellis und Th. Hobbes „Souveränitäts"lehre) der Absolutismus und Individualismus werdender Demokratie und „Nation" zugleich spiegeln; wie auch diese Verbindungen von religiöser Denkart und sozialer Struktur zersetzt werden durch den zusammengehörigen Sieg von selbständig gewordener liberaler bürgerlicher Demokratie, Industrialisierung der Wirtschaft, Technik und positiver Wissenschaft über die „absoluten" Staatsformen, das hat P. Honigsheim in Max Webers und E. Troeltschs methodischer Gefolgschaft gezeigt[1]. Die Ausschaltung der vermittelnden Ursachen und Kräfte (der causae secundae im metaphysischen Weltbild, der eigenmächtigen Stände im Staate) bis zu Bossuets „un dieu, un maitre", sowie dann die Brechung der absoluten Zentralgewalt (Materialismus — französische Revolution) sind sinngesetzlich zusammengehörige Prozesse. Die

[1] Siehe vor allem sein wertvolles Werk über den Jansenismus sowie die Beiträge in der Gedenkschrift für Max Weber wie zu dem von mir herausgegebenen Sammelwerk „Zur Soziologie des Wissens". München 1924.

positivistische Wissenssoziologie und die marxistische Soziologie vertraten in diesem Fragenkomplex der Bewegungen von Religion und Wissenschaft bisher fast nur Parteimeinungen, und beide dürfen sich nicht wundern, wenn sie von einer Reihe immer neuer, von ihnen aus gesehen „reaktionärer" romantischer Bewegungen überrascht werden, die ihre Entwicklungslinien Lügen strafen. Für den ganz romanisch-katholisch eingestellten Comte fällt die Religion des Abendlandes mit der katholischen Kirche — und zwar mit der katholischen Kirche, so wie sie die französischen Traditionalisten später faßten und bejahten — geradezu zusammen, d. h. ganz als Mittelalterinstitution gesehen; und „die" Metaphysik überhaupt fällt ihm mit der aristotelischen Formenlehre der Scholastik zusammen. Die gesamte neuere Metaphysik würdigt Comte in ihrer soziologischen Funktion ja überhaupt nicht. Blickt man aber von einem asiatischen Kulturkreis, ja schon von Rußland aus, auf diese abendländischen Verhältnisse von Religion, Metaphysik und Wissenschaft, so bemerkt man sehr bald eine all diese Kämpfe umfassende und überragende Einheit des wissenssoziologischen Stiles, die überrascht. Schon die anfänglich mehr religiösen Slawophilen sind geneigt, bereits in der mittelalterlichen Hochscholastik und ihrem „syllogistischen" Rationalismus den Beginn der „westeuropäischen" widerreligiösen Aufklärung zu sehen. Kirijewsky sieht in der Entwicklung von Thomas v. Aquino bis zu Voltaire nur ein und dieselbe Linie westlicher „Glaubenszersetzung"![1] Dostojewsky hat in seiner Großinquisitorgeschichte dasselbe gemeint. Und ich möchte nicht verfehlen, darauf hinzuweisen, daß in Deutschland schon E. v. Hartmann in dem, was er die kommende Verbindung einer „sozialeudämonistischen Jesuitenkirche" und der gleichsehr sozialeudämonistischen Sozialdemokratie zu nennen pflegte, allerlei vorausgeahnt hat, was uns Heutigen zuweilen fast Wirklichkeit zu werden erscheinen könnte.

Eine zweite fundamentale Tatsache, die man im Studium des Verhältnisses zwischen Religion und den anderen Wissensarten über Einzel-

[1] Vgl. J. W. Kirijewsky, „3 Essays", Drei Maskenverlag, München 1921.

[illegible] [illegible] [illegible] [

gewaltige Kampf, den gerade die Kirchen und ihr steigender Priesterrationalismus gegen Mythos, Sage und Legende, Volksfrömmigkeit, „Aberglaube", freie Mystik, Wunderglaube geführt haben, ist indirekt der Wissenschaft zugute gekommen — in diesem Falle freilich auch der echten Metaphysik. Gegen die organseelenhaft gebundenen Wissensarten haben ja alle höheren geistigen Wissensarten ein und dieselbe Kampffront. Dadurch, daß die Offenbarungsreligionen ein „übernatürliches" Glaubensgebiet immer schärfer sondern und abstecken und als absolut vollendet und unvermehrbar behaupten, werden gerade sie die indirekten Bahnbrecher des positiv wissenschaftlichen Rationalismus. Die menschliche Denkenergie wird eben auf diesem Wege auf die Bahn der exakten Untersuchung hingetrieben; und das ist zugleich die Bahn auch des technisch-pragmatistischen Denkens. Darum verstehen sich bis in die Politik der Lehrstuhlbesetzung philosophischer Lehrstühle hinein ja auch metaphysikfeindlicher Positivismus und kirchliche Philosophie heute so gut, da, wo es gilt, die eigentliche und ernsthafte Philosophie von den Universitäten fernzuhalten[1].

Auch die religiös fundierte Askese bedeutet, wie schon Nietzsche klar sah, sehr viel für die Ausbildung des selbst asketischen wissenschaftlichen Wahrheitsgewissens, während zugleich die kirchlichen Zensurinstitute und ihre Behörden zu einer Verantwortlichkeit für mögliche Behauptungen, auch zu einer Feinheit und Vorsicht in Stil, Wahl der Worte, zu einer Langsamkeit und Bedächtigkeit des Denkens, zu Kritik und zu souveräner Erhobenheit über den stets närrischen und berauschten, von wenigen Ideen hyp-

[1] Kenner der deutschen inneren Universitätspolitik wissen, wie sehr man seitens der kirchlich gebundenen Professuren darnach strebt, die Lehrstühle der Philosophie mit Experimentalpsychologen oder mit Forschern zu besetzen, die positiv wissenschaftliche Resultate nur nachträglich zu einer gewissen Synthese zu bringen suchen, d. h. mit solchen Personen, die für die Kirchenlehre schlechthin harmlos sind. Je mehr die Kirchen und ihre Vertreter in der Technik der Leitung und Lenkung ihrer Massen aufgehen und pragmatisch werden, desto inniger wird ihre Kooperation auch mit der Welt der Arbeit, Technik, Industrie und positiven Wissenschaft. Sie bilden daher heute ein zehnfach stärkeres Bollwerk gegen die mystischen Bestrebungen der Zeit (gegen die schlechten, z. B. Anthroposophie, wie die guten) als die Wissenschaft.

zerbrechen „Zeitgeist" erziehen, was indirekt auch der echten Wissenschaft zugute kommt. Die Kirche hemmt also nicht so sehr die Wissenschaft, als jenes anspruchsvolle Pathos „der wissenschaftlichen Kirche" (E. Mach), das morgen und übermorgen auch die Wissenschaft selbst verwerfen wird. Die Geschichte des Darwinismus, der seit der Entstehung der exakten Erblichkeitslehre mit seinem fast vollständigen Zusammenbruch geendet hat, ist nur ein hervorragendes Beispiel für diesen Satz. Mag mit den Geisteswissenschaften die Reibungsfläche erheblich größer sein, so ist es doch auch hier weit weniger die kritische Quellenforschung (die von den maurinischen Benediktinern mindest sogar vor allem begründet wurde) als die geschichts- und kulturphilosophische Auffassungsform der historischen Tatsachen, die in Spannung mit der dogmatischen Religion tritt. Die eigentlichsten Gegensätze zwischen Religion und Weltwissen liegen aber immer erst da, wo es sich um metaphysisches Wissen handelt, und hier ist ohne Zweifel das kirchliche Dogma und die Kirche die mächtigste, geborene Feindin jeder selbständigen Entwicklung. Sie ist es in dem Maße mehr, als sie sich selbst irgendein metaphysisches System der Vergangenheit durch ihre Theologie, wenn nicht gar schon durch ihr Dogma bewußt oder unbewußt angegliedert hat. Sind in die Dogmatik selbst bereits metaphysische Grundbegriffe eines bestimmten philosophischen Systems eingegangen, wie es ohne Zweifel im römischen Katholizismus der Fall ist — z. B. für das Dogma der Transsubstantiation der Materienbegriff des Aristoteles (materia prima), für die durch das Konzil von Vienne fast mit Haut und Haaren dogmatisierte thomistische Seelenlehre, ferner für die „Gottesbeweise"[1] und die Lehre von der Willensfreiheit als

[1] Durchaus richtig bezeichnet der „Gottesbeweise" ist das, was der Jesuit P. H. Lennerz über den Widerspruch ausführt, in dem mit meine Lehre von der Gotteserkenntnis zur Lehre der katholischen Kirche befindet. Es war eben — wie ich selbst nur langsam und schmerzhaft erkennen lernte — ein völliger Irrtum aller „modernistischen" Theologie, die thomistische Philosophie von der katholischen Dogmatik selbst für trennbar zu halten. Ist doch selbst die ontologische Gültigkeit des Kausalprinzips und nicht nur das „daß", sondern auch die Methode der Metaphysik und der Gotteserkenntnis durch Kausalschluß heute selbst Dogma. Siehe P. H. Lennerz, „Scheelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche", 1924.

Wahlfreiheit —, so ist damit die Metaphysik vollständig und restlos festgelegt.

Daß im Abendlande die Mächte der Offenbarungsreligion und der exakten Wissenschaft und Technik in ihrem jahrhundertelangen gemeinsamen Kampfe gegen den spontanen metaphysischen Geist das Spiel fast immer gewannen, das macht vielleicht das wichtigste wissenssoziologische Charakteristikum der abendländischen Wissensgestaltung überhaupt aus. Es ist der im Grunde gemeinsame Sieg des praktischen römischen Herrschaftsgeistes über die kontemplative, rein theoretische und auch in dieser Weise „forschende" Gedankenhaltung, der beides verknüpft. In fast ganz Asien hat der „Weise", hat alles in allem gesehen die Metaphysik den Sieg sowohl über die Religion als über die positive Wissenschaft gewonnen. Das scheint mir der wichtigste Punkt des Unterschiedes der abendländischen von den asiatischen Kulturen. Metaphysik ist hier: Selbsterkennen und Selbsterlösung; und in diesem Sinne ist nicht erst der Buddhismus, sondern schon die „Religion" der Brahmanen auch Metaphysik. Darum auch in China, Indien, ja selbst Japan die Überlegenheit des Weisenideals über die abendländischen Helden- und Heiligenideale und -vorbilder — die im Abendlande von Benediktus bis zu dem das eigentliche Mönchstum überwindenden Ignatius immer praktischer, eudaimonistischer und sozialer werden — im Glauben dieser Völker; darum auch die berühmte asiatische „Toleranz" bezüglich der Religionszugehörigkeit zu einer oder mehreren Religionen; darum aber auch das doppelte Fehlen einer rationalen Fachwissenschaft, autochthoner Industrie und Produktionstechnik wie einer imperial geformten, streng hierarchisierten kirchlichen Institution mit strenger Dogmatik[1]. Die uns so seltsam anmutenden, in den asiatischen Kulturen aber weitverbreiteten Überzeugungen von der Verantwortlichkeit der Kaiser, Fürsten und obersten Führer für alles, was in der Welt geschieht, auch für Naturereignisse, Überschwemmungen, Ernteverderb

[1] Über das Primat des Weisenideals über das abendländische Heldenideal in China siehe die interessanten Bemerkungen von R. Wilhelm in „Chinesische Lebensweisheit", Darmstadt 1922.

usw., gehen gleichfalls aus diesem metaphysischen Selbsterlösungsgedanken hervor. Die Ausscheidung der Reste magischer Techniken durch die Reformation hat für den protestantischen Kulturkreis gleichzeitig alle die Spannungen aufgehoben, die zwischen magischer Technik und positiver Technik zu bestehen pflegen. Aber auch im Katholizismus, wo Reste magischer Technik, z. B. meteorologischer Technik („Wetter"wallfahrten), medizinischer Technik (Austreibung des Teufels und böser Geister, letzte Ölung) usw. in mageren Resten noch bestehen, sind sie für den Fortgang der positiven Technik nur von mäßiger Bedeutung.

Die furchtbarste Waffe gegen die Metaphysik aber ist in den Händen der dogmatischen Kirchen: das Verbot schon des Zweifels an glaubensrelevanten Sätzen und Dingen. Dieses Prinzip, das jeden anderen als nur sogenannten „methodischen Zweifel" als „Sünde" wertet, unterbindet — im Verein mit der Identischsetzung des platonisch-aristotelischen Systems, d. h. einer bestimmten positiv-historischen, von der Eigenart der ganzen griechischen Kultur unablösbaren Metaphysik mit einer sogenannten „philosophia perennis" oder „der" Lehre des „gesunden Menschenverstandes" und der „allgemeingültigen" Menschenvernunft selbst — tatsächlich nicht nur alle metaphysische Wissensentwicklung, läßt nicht nur alle tatsächlich stattgehabte Entwicklung solcher Art sowohl inhaltlich wie historisch völlig mißverstehen, indem es Identitäten konstruiert, wo Weltenfernen walten, (z. B. zwischen dem Gott des Aristoteles, dem „ersten Beweger" und „Denken des Denkens" νόησις νοήσεως, und dem jüdisch-christlichen Gottesgedanken), sondern es dogmatisiert und versteinert damit auch eine bestimmte Metaphysik. Die Lehre des Aristoteles von Gott als dem ersten Beweger ist nicht sinnvoll loszulösen von seiner Logik, von seinem astronomischen Sphärensystem, und ebensowenig vom Grundgeiste der griechischen Religion, der der jüdische Willens- und Schöpfergott ganz fremd ist. Auch die Logik des Aristoteles[1] ist abgesehen von formalisti-

[1] Siehe hierzu neuerdings das vorzügliche Werk W. Jaegers über das Werden des aristotelischen Systems.

schen Spielereien nicht zu trennen von seiner Metaphysik, von „Form" und „Stoff" und ihrer naturphilosophischen Anwendung. Das ganze System ist nicht loszulösen von jenem undifferenzierten Ineinander von positiver Wissenschaft und Metaphysik, das der Neuzeit schon als Strukturform des Wissens vollständig verlorengegangen ist; nicht loszulösen von einer gleichzeitigen Sklavenwirtschaft, die es gestattet, daß eine kleine kontemplative Elite die Welt als ein Reich von sinnvollen teleologisch geordneten „Form"kräften mehr verehrt und bewundert, als angreift und bearbeitet; nicht loszulösen von einer wesentlich biomorphen Denkart der Gesellschaft, die alles Wesenseigenartige und -eigengesetzliche der toten Welt noch nicht entdeckt hat, eine systematische Anwendung der Mathematik auf Naturforschung und Technik nicht kennt, und technisch noch wesentlich werkzeuglich und handwerklich bestimmt ist. Wird dieses historische System zu einer sogenannten „philosophia perennis" aufgebauscht, so wird es natürlich alles lebendigen, anschaulichen, konkreten Gehalts entleert. Es entspringt mit Notwendigkeit die sogenannte „scholastische"[1] Methode, deren Wesen stets gleichzeitig philosophisch-historische Interpretation einer philosophischen Autorität und systematische Sacherfassung in einem ist, d. h. zwiefache Täuschungsquelle für die historische Interpretation und die Sacherfassung zugleich, die durchaus getrennt ihren Gang zu nehmen haben. Hier wird wirklich eine ganz bestimmte, nur historisch zu verstehende Stufe des metaphysischen Denkens aus Angst vor einer neuen Metaphysik, die der Theologie gefährlich werden könnte, künstlich konserviert, in einem Zeitalter, das dieser Denkweise völlig stilfremd ist, und in dem sie — sofern sie verstanden wird — nur als Anachronismus wirken muß. Der Positivismus hat, besonders durch Comtes Autorität, eben diesen Gedanken der scholastischen Philosophie, es

[1] In diesem formalen Sinne von Scholastik gibt es indessen auch eine protestantische „Scholastik", und zwar eine zweifache, die von Melanchthon eingeführte noch stark aristotelisch gefärbte Scholastik, die schließlich im Wolfianismus ausmündet, und die protestantische Scholastik des 19. Jahrhunderts, die Kantscholastik, die ebenfalls das obengenannte Merkmal von „Scholastik überhaupt" aufweist.

falle die Metaphysik zeitloser Formen und Essenzen, d. h. das platonisch aristotelische System mit der Metaphysik zusammen, offen oder heimlich, akzeptiert. Und erst auf diese Weise ist es, da dieses eine System, wie Comte klar erkannte, in der Tat an eine dem Wesen der Neuzeit fremde gesellschaftliche Gesamtdenkart gebunden ist, zur Erklärung der Metaphysik als einer atavistischen Erscheinung überhaupt gekommen.

Wer sich heute über die zunehmende Anziehungskraft der Kirchen wundert, und der römisch-katholischen voran, auch aller Teile ihrer Philosophie (Naturrechtslehre, Sozialphilosophie), der muß einmal alle Kräfte genau ermessen, die heute heimlich oder offen zusammenwirkend gegen jede selbständige Regung metaphysischer und freireligionsspekulativer Gedankenbildung verschworen sind. Wie A. v. Harnack oft hervorhob, ist die weltanschauliche Indifferenz der Massen die stärkste Stütze aller ältesten, härtesten konservativen Mächte, die sicherste Behüterin alles Überlebten. Die unlebendigen Mitglieder der Kirchen selbst gehören dazu, das „morsche Holz am Weinstocke Christi", das die Kirchen um so weniger abzustoßen geneigt sind, als sie ihre Tätigkeit immer mehr gerade auf Massenlenkung in sozialen Wohlfahrtsfragen beschränken, und sie seit der französischen Revolution sich mit der Demokratie und später mit dem rechten Flügel des Sozialismus zu verständigen gelernt haben. Die positive Wissenschaft kann, wie wir sahen, gegen die Kirche nichts ausrichten, da sie zu den ewigen Wissensbedürfnissen, die jene zu decken sucht, nicht in normale Konkurrenz treten kann. Scientifistische, positivistische Gedankenströmungen aber und jede Art metaphysischen „Agnostizismus", die an sich zwar antikirchlich sind, helfen ihr hier, wenn auch heimlich nur, da auch sie die Metaphysik, und zwar auf Grund ihrer eigenen erkenntnistheoretischen und soziologischen Irrtümer niederhalten wollen. „Die Feinde meines größten Feindes aber sind meine Freunde", heißt es hier. Der Religionsersatz des messianistischen Marxismus, der „Zukunftsstaat", büßt andererseits seine religionsersetzende Stelle täglich mehr ein. Wo er herrscht, wie im russischen Bolschewismus, ist seine Kulturpolitik, wie die bolschewistische Bücherzensur, der neue „Index librorum prohibitorum" (auf dem Bibel, Koran, Talmud und

alle abendländischen Philosophien von Aristoteles bis zu Fichte ausschließlich stehen) zeigt, nur die pure Umkehrung der Kulturpolitik der römischen Kirche. Der Mystizismus der modernen Kreise, Sekten, Bünde ist gegen die echte Metaphysik gleichfalls mitverschworen. Die erweiterte Demokratie aber — einst die Verbündete der freien Forschung und der Philosophie gegen die Oberherrschaft des kirchlich gebundenen Geistes — bildet sich langsam zur größten Gefahr für die geistige Freiheit um[1]. Der andere mögliche Typus von Demokratie — anders als derjenige, dessen Geltung wir in unserer Jugend als Zusammengehörigkeit von Demokratie und freier Wissenschaft in uns aufnahmen —, der Typus Demokratie, der in Athen Sokrates und Anaxagoras verurteilte und im modernen Japan aller Aufnahme abendländischer Methoden von Technik und Wissenschaft ursprünglich schroff entgegenstand, steigt langsam im Abendlande und vielleicht auch in Nordamerika wieder empor. Nur die sich aufkämpfende vorwiegend liberale Demokratie relativ „kleiner Eliten", so lehren uns die Tatsachen schon jetzt, ist eine Bundesgenossin der Wissenschaft und der Philosophie. Die herrschend gewordene und schließlich auf Frauen und halbe Kinder erweiterte Demokratie ist keine Freundin, sondern eher eine Feindin der Vernunft und Wissenschaft. Es beginnt bei uns in Deutschland mit kirchlichen Weltanschauungsprofessuren und sozialdemokratischen „Strafprozessuren"; mit parlamentarischem Druck aller Art auf schwache Staatsautoritäten in akademischen Besetzungsfragen. Aber wartet! Der Prozeß wird noch weiter gehen! Die neue relativistische Weltanschauungslehre — wie sie W. Dilthey, M. Weber, Jaspers, Radbruch auch in der Rechtsphilosophie eingeleitet haben — ist das theoretische Abbild dieses bis in die Weltanschauung hinauf demokratischen Parlamentarismus, bei dem man sich über den Sinn aller möglichen Meinungen unterhält, ohne zu behaupten; verhandelt, ohne zu entscheiden; auf gegenseitige Überzeugung

[1] Daß dies nicht nur für Europa, sondern auch für die Vereinigten Staaten von Nordamerika gilt, zeigt die gegenwärtige Bewegung des „Fundamentalismus", die zum Gesetz erheben will, daß an allen Staatsschulen (einschließlich den Universitäten!) nichts gelehrt werden darf, was der Bibel widerspricht, insbesondere keine Form der Deszendenztheorie (!!).

aber durch Gründe, wie es der Parlamentarismus in seiner Blütezeit voraussetzte, bewußt verzichtet.[1] —

Werfen wir nun einen Blick auf die Metaphysik selbst. Ihre Wissenssoziologie ist noch am wenigsten geschrieben[2]. Die Metaphysik ist unter den übrigen Wissensformen, soziologisch gesehen, stets diejenige geistiger Eliten, die, losgelöst von den religiösen und sonstigen Traditionen ihrer Lebensgemeinschaft und frei von wirtschaftlicher Arbeit, Muße haben, die Welt nach ihre ideellen Wesensstrukturen in rein theoretischer Einstellung zu betrachten und, in Verbindung mit dem Wissensstande der Zeit in positiv wissenschaftlicher Hinsicht, wahrscheinliche Hypothesen über die letzten Gründe der Dinge auszubilden. Da die Totalität der Welt als solche aber nur der Totalität einer Person theoretisch zugänglich ist, ist die Metaphysik notwendig personhaft gebunden oder von sogenannten „Schulen" metaphysischer Weisheit getragen, die sich um eine Person gruppieren. Sie ist ferner wesentlich kulturkreishaft, ja sogar weitgehend an den nationalen Genius gebunden, unvergleichlich bestimmter als die internationale, arbeitsteilige positive Fachwissenschaft[3]. Da Metaphysik stets Verknüpfung apriorischen synthetischen Wesenswissens mit den Induktionen und deduktiven Resultaten der positiven Wissenschaft ist, so sind ihre möglichen Typen durch eine reine Weltanschauungslehre bis zu einem gewissen

---

[1] Wie sehr ich eine Weltanschauungslehre an sich als notwendig anerkenne und besonders praktisch für die Volkshochschule verwendbar halte, andererseits insbesondere auch die reine Weltanschauungslehre als eine Vorbedingung für die setzende Philosophie erachte, habe ich in meinem oben schon zitierten Aufsatz „Über Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung" gezeigt. Aber diese Disziplin darf nicht versuchen, die Metaphysik zu ersetzen — ebensowenig wie die Religionswissenschaft die Theologie.

[2] Wir machen aufmerksam auf die Dissertationsschrift von P. Landsberg über „Die Soziologie der platonischen Akademie" in den von mir herausgegebenen „Schriften zur Philosophie und Soziologie" Cohen, Bonn; ferner auf die Bemerkungen von Landsberg über die Soziologie der peripatetischen Schule und der alexandrinischen Akademie im Sammelwerk „Zur Soziologie des Wissens", München 1924.

[3] So urteilt auch W. Wundt in seinem Buche „Die Nationen und ihre Philosophie".

Grade für einen Kulturkreis a priori konstruierbar[1]. In ihrer historischen Ausprägung stehen die allgemeinsten Typen der Metaphysik eines Kulturkreises während des ganzen Kulturprozesses nebeneinander. Jeder Typus „wächst" für sich im Laufe dieses Prozesses mit dem Wachstum der induktiven positiv-wissenschaftlichen Erfahrung, die er sich anzueignen sucht, beruht aber keineswegs allein auf dieser Erfahrung. In einer zweiten von diesem Wachstum jedes Typus verschiedenen Dimension aber wächst die Metaphysik selbst in der Geschichte an Fülle und Totalisierung des Weltgehalts, insofern als jede neue Metaphysik wenigstens versucht, auch die Wahrheitselemente aller anderen metaphysischen Systeme in sich aufzunehmen, sie aber zugleich unter einem höheren, umfassenderen schöpferischen Grundgedanken zu relativieren. Der „Streit" der Metaphysiker ist niemals im selben Sinne und mit denselben Methoden auszugleichen, wie der positiv wissenschaftliche Streit. Diese Tatsache folgt notwendig daraus, daß gerade die undefinierbaren, nur aufweisbaren Grundbegriffe und die zu allen möglichen Beweisen nötigen unbeweisbaren Grundsätze über den weltwesentlichen Zusammenhang der erste Gegenstand der Metaphysik sind; folgt ferner daraus, daß die Metaphysik das Prinzip der positiven Wissenschaft, jede Frage, die als durch Beobachtung, Messung und mathematischen Kalkül unentscheidbar nachgewiesen werden kann, als für sie sinnlos auszuschalten, bewußt verläßt und ein hypothetisches Gesamtbild davon geben will, wie alle nach obersten Wesenheiten geordneten Dinge in der „absoluten Wirklichkeit" eingewurzelt sind — ein systematisches Bild also vom systematischen Seinszusammenhang der Dinge. Im selben Sinne arbeitsteilig wie die positiven Fachwissenschaften kann also Metaphysik schon um ihres Gegenstandes willen nicht organisiert werden, da ein Ganzheitsbild über die Welt eben nur einer, und einer ganzen konkreten Person gegeben sein kann. Darum, nicht aus einem geschichtlichen Zufall heraus, ist die „Schule" mit einem Zentrum, dem „Weisen",

[1] Eine Reihe solcher Konstruktionen finden sich in trefflicher Form in dem Buche von N. Hartmann, „Metaphysik der Erkenntnis"; vgl. ferner W. Dilthey, „Das Wesen der Philosophie".

ihre sachnotwendige soziologische Existenzform. Der letzte Erkenntniswert der Metaphysik ist also nicht gleich dem der positiven Wissenschaft an dem Maße ihrer Beweisbarkeit zu messen — wenigstens nicht in bezug auf ihren ersten notwendigen Bestandteil, der in sie eingehenden apriorischen Wesenslehre —, sondern in letzter Linie nur an dem Reichtum und der Fülle, in der die Person des Metaphysikers, vermittelt durch seine innere Solidarität und Anteilnahme an der Totalität des bisherigen geschichtlichen Welterlebnisses, mit der Welt selbst solidarisch verbunden ist. Die Mikrokosmusidee also, nach welcher der Mensch in genere alle Wesensbereiche der Welt und ihres Grundes und deren Gesetzmäßigkeit in sich verkörpert („homo est quodammodo omnia")[1], wiederholt sich hier, aber im relativ geschichtlichen Sinne, insofern als derjenige, der die Ganzheit des bisherigen Welterlebnisses und seiner denkenden Verarbeitung am tiefsten in sich konzentriert und in rationalen Formen rèpräsentiert, auch derjenige ist, der die Möglichkeit tiefster metaphysischer Erkenntnis besitzt. Die positive Wissenschaft bezahlt dagegen ihre Allgemeingültigkeit und Allbeweisbarkeit mit der „Daseinsrelativität" ihres stets nur in abstracto aus dem totalen Wirklichkeitszusammenhang der Welt loslösbaren Spezialgegenstandes auf den Menschen, sofern dieses Wort im Wesenssinne eines vernünftigen Vitalwesens, nicht im empirischen Sinne des irdischen Menschen und seiner zufälligen Merkmale genommen wird. Denn über diesen „Menschen" sucht sich ja auch die Wissenschaft zu erheben, ja sie macht ihn zum Gegenstande ihrer positiven Forschung nach allen möglichen Richtungen, aus ihrem Weltbild alles Nurmenschbezügliche ausschaltend. Die Metaphysik aber ist das stets nur persönlich und mit allen persönlichen Wesenskräften des Menschen zu verantwortende Wagnis der Vernunft, ins absolut Reale vorzustoßen. Ihre Resultate bleiben dauernd hypothetisch im Gegensatz zu den Hypothesen der positiven Wissen-

[1] Eine scholastische Übersetzung des Satzes des Aristoteles: „Die menschliche Seele ist in gewissem Sinne alles"; G. Bruno, N. Cusanus, Leibniz nehmen zu Beginn der neueren Philosophie diese Idee wieder auf; Goethe ist ganz von ihr durchdrungen. Vgl. ihre Neuconception in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik usw.", S. 411 ff.

schaft[1] und schon um ihres zweiten positiv-wissenschaftlichen Erkenntnisbestandteiles willen nur wahrscheinlich. „Gültig" sind sie nur für den Inbegriff derer, die nach ihrem eigenen idealen Wesenstypus ihr Wesen mit dem Wesen des Metaphysikers als geistig solidarisch empfinden. Während die positive Wissenschaft in dem Maße ihrer Vollkommenheit alle Wertentscheidungen zu vermeiden hat, ist Metaphysik stets Wirklichkeitserkenntnis und Theorie absoluter Werte zugleich. Sie teilt mit der Religion den Versuch der Anteilnahme am „absolut Seienden", aber nicht wie die Religion durch Glaube und Gefolgschaft gegenüber einer Person, der man besondere Erfahrungskontakte mit der Gottheit, Offenbarung, Gnade, Erleuchtung oder irgend gar ein besonderes ontisches Verhältnis zur Gottheit zuschreibt, sondern durch spontane, von jedem nachzuvollziehende evidente Erkenntnis der Sache selbst. Dieser Satz gilt überall da, wo Metaphysik nicht als bloße „ancilla theologiae" in den Dienst der Religion gestellt wird. Insofern ist Metaphysik stets auch ein Heilsweg, aber ein spontaner Heilsweg. Andererseits teilt sie mit der Wissenschaft die streng rationale Methodik und die Grundrichtung auf die Welt überhaupt und das Urseiende (Ens a se), dies jedoch nur soweit, als es in der Welterfahrung (der Wesenserfahrung und -schauung wie der zufälligen Erfahrung von raumzeitlich bestimmten Tatsachen und ihren Gesetzen) in die Erscheinung tritt, mit ausdrücklichem Verzichte auf alle sogenannten „übernatürlichen" Quellen der Erkenntnis. Auf allen Höhepunkten ihrer historischen Existenz steht die Metaphysik mit der positiven Wissenschaft in innigstem und schöpferischem Konnex, wie andererseits die Wissenschaft auf allen ihren Höhepunkten bis in die Philosophie ihre Grundlagen zurückschlägt. Nur in den relativen Niederungen der beiderseitigen Bewegungen gehen sie zusammenhanglos auseinander. Da Bildung und Entfaltung, resp. Neuerweckung der geistigen Erkenntnisformen dem Menschen nur durch Funktionalisierung des gegenständlichen, an zufälligen Weltbereichen gewonnenen Wesenswissens über

[1] W. Ostwald hat daher die Hypo-thesen der positiven Wissenschaft nicht unpassend Proto-thesen genannt.

die Struktur des Weltganzen erwächst — nie aber und zu keinem Zeitpunkt ein im induktiven und deduktiven Sinne vollständiges Weltbild möglich ist, so ist die Metaphysik wesensmäßig auch der Haupthebel aller intellektuellen geistigen Personbildung, indem die in ihr und ihrem Betrieb zur Ausbildung gelangenden Denk- und Schauformen der Welt auf beliebige zufällige Tatsachenbereiche immer wieder neu und lebendig angewandt werden. Sie ist es im Gegensatz zu den notwendig sich unaufhörlich in ihren Resultaten verändernden Fachwissenschaften, in denen es nicht auf „Bildung" (im echten, guten Sinne des Wortes), sondern allein auf die „Leistung" oder Nichtleistung ankommt, durch die sie dem prinzipiell unendlichen Prozeß des wissenschaftlichen Fortschrittes dienen. Über diesen Wert der Förderung des unaufhaltsamen positiv wissenschaftlichen Prozesses hinaus besitzen die Resultate der Fachwissenschaft „Bildungs"-wert für die Person nur in dem Maße, als ihre Problematik in diejenige der Philosophie selbst hineinreicht.[1]

Voraussetzung des Erwachens einer selbständigen Metaphysik, die über den „einsamen Denker" hinausreicht, ist (wie schon Eduard Zeller für die griechische Philosophie treffend hervorgehoben hat) überall das Fehlen von „Kirche" im Sinne der Massenheilsanstalt, Hierarchie, Dogma, oder ihr schon begonnener Absterbeprozeß (Buddhismus). Die größte soziologische Macht über die Geschichte menschlicher Gruppen haben von Metaphysikern bisher in abnehmender Größenordnung Buddha — die unvergleichlich größte Wirkung überhaupt, erheblich größer als die Christi —, Laotse, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel und K. Marx ausgeübt, die über ihre Schulen hinaus in grundverschiedener Art die Denkweise ganzer Zeitalter und Massen mitbestimmt haben, und zwar so, daß die Bildungseliten, auf die die Metaphysik allein direkt zu wirken vermag — nur indirekt kann sie auf die Massen wirken, nämlich durch gestaltende Einwirkung auf die religiös-kirchliche Dogmatik, ferner auf die Bildung der

[1] Vgl. hierzu meine Rede „Die Formen des Wissens und die Bildung", bei Gelegenheit der Feier des 10jährigen Bestehens der Lessing-Hochschule. Cohen, Bonn 1925.

„öffentlichen Meinungen"[1], oder auf die Ideologien ganzer Klassen wie im Falle Marx —, selbst nicht mehr wußten, wie stark sie durch diese Denker gebildet sind. Gestürzt werden herrschende Metaphysiken niemals durch die positive Wissenschaft, die immer selbst schon durch Metaphysiken bestimmt ist, mehr als sie selbst es ahnt, sondern nur durch neue Metaphysiken oder durch die Religion. Je unformulierter die Metaphysiken sind und je weniger ihren Anhängern ihr Ursprung bewußt ist, desto stärker ist ihre Macht über die Geister. Die Wissenssoziologie hat die verborgenen Metaphysiken meist erst herauszuarbeiten, wie es E. Troeltsch in seinem „Historismus" trefflich für viele deutsche Historiker getan hat, Radbruch in seiner Rechtsphilosophie für die politischen Parteien, die gleichfalls stets stark durch Halb- oder Ganzmetaphysiken mitbestimmt sind.

Die Stände und Klassen, denen die Metaphysiker angehören, sind für die Struktur der Metaphysiken von großer Bedeutung. Es sind, im Gegensatz zu den homines religiosi, die durchschnittlich weit mehr den Unterklassen entstammen, stets oder meist Stände und Klassen von Bildung und Besitz. Der Unterschied der Gründer der christlichen Religion, die ursprünglich, wie Max Weber es ausdrückte, eine Religion „wandernder Handwerksburschen" gewesen ist, von den griechischen Philosophen und Weisen ist deutlich genug. Mögen einzelne antike Philosophen dem Sklavenstande (im staatsrechtlichen Sinne, was für Besitz und Bildung wenig bedeuten muß) angehört haben, wie Epiktet zum Beispiel, so finden sich solche Erscheinungen doch wesentlich auf die zugleich individualistisch und kosmopolitisch gerichteten ethisch-praktischen Schulen der Kyniker und der nacharistotelischen Philosophie beschränkt, insbesondere die späte Stoa, die in Ethik und Sozialphilosophie auch inhaltlich immer mehr Unterdrückten-ideologie wird — von Spengler nicht ganz zu unrecht mit dem modernen proletarischen Sozialismus verglichen[2]. Der Gegensatz von Land und Stadt

[1] Über die Wirkung der Philosophie des 17., 18., 19. Jahrhunderts auf die „öffentliche Meinung" vgl. F. Toennies' tiefes, bedeutendes Werk.

[2] Der sehr eigenartige pythagoreische Bund bedürfte, mit seinem streng dorisch-konservativen Baustil, mit dem Zahl- und Ordnungsgedanken im Blickpunkt, einer besonderen wissenssoziologischen Untersuchung.

tritt im Gegensatz der vorsokratischen kolonialen Naturphilosophie und andererseits Anaxagoras wie Sokrates, der „von den Bäumen nichts lernen konnte", in der mit Ersterem beginnenden Geistes- und Nouslehre klar hervor. Während die indische Metaphysik eine Metaphysik „der Wälder" ist (wie Tagore in seine Buche „Sadhana" treffend sagt), einen ganz unmittelbaren Verkehr mit der Natur, Einsfühlung und Untertauchen der Seele in allem Lebendigen und ein fast metaphysisch-demokratisches Einheitsbewußtsein des Menschen auch mit allem untermenschlich Lebendigen voraussetzt[1] (auch schon in der vorbuddhistischen Entwicklung), ist fast die ganze Metaphysik des Abendlandes ein Produkt städtischen Denkens — eine Tatsache, die es mitverständlich macht, daß ihr ein ganz anderes Selbstbewußtsein[2] und eine ganz andere Selbstdeutung des denkenden Menschen als eines über alle Natur souveränen Wesens von vornherein zugrunde liegt. Die Geschichte der Philosophie hat bislang auf diese wissenssoziologischen Momente viel zu wenig acht gegeben[3], obgleich doch viele Erscheinungen nur soziologisch verständlich sind. Die französische Philosophie ist nach Überwindung der mittelalterlichen priesterlichen und primär von Mönchen getragenen Scholastik bis zu Rousseau — dem Vater des revolutionären Gefühlsradikalismus und der Romantik zugleich — im wesentlichen eine Philosophie des aufgeklärten Adels, oder doch im Geiste dieses Standes gehalten, darum weltoffen, unakademisch und unpedantisch, weltmännisch, und in einer Form gegeben, die sich an die ganze gebildete Welt wendet[4]. Ähnliches gilt von Italien,

[1] Vgl. hierzu mein Buch über „Wesen und Formen der Sympathie".

[2] Eine Geschichte des Selbstbewußtseins des Menschen von sich selbst und seinem Verhältnis zur untermenschlichen Natur und zur Gottheit wird die Einleitung zu meiner „Philosophischen Anthropologie" enthalten. Ist die in den großen Raumphasen der Historie immer neu eintretende Steigerung dieses Selbstbewußtseins und Selbstwertbewußtseins die Geschichte der Art, wie ein Wesen langsam zum Bewußtsein seiner wahren Würde gelangt — oder nur die Geschichte eines Größenwahnes? Wir wollen die Frage prüfen.

[3] Eine gewisse Ausnahme macht H. Gomperz in seinen „Griechischen Denkern", nur daß sein Urteil überall einseitig positivistisch eingestellt ist.

[4] „Er wolle auch für die Türken schreiben", sagt Descartes. Nicht zu Unrecht hebt H. Bergson in seiner Studie „La philosophie française" diese leicht verständliche weltoffene Art des Stils der großen französischen Philosophen hervor.

wo der Adel, der dort wesentlich patrizialer Stadtadel gewesen ist, überhaupt einen weit größeren Beitrag zur höheren Kultur des Geistes geleistet hat als etwa in Deutschland, wo der Gegensatz von adeliger Burg und bürgerlicher Stadt für die Geistesgeschichte des Adels fundamental wurde. So wurde die deutsche Philosophie der Neuzeit an erster Stelle eine Leistung des gebildeten mittleren evangelischen Bürgertums, voran des Pfarrhauses, eine Tatsache, die nicht nur viele Züge an Form, Stil, von der Welt abschließender, oft grausamer Terminologie, ihre starke Neigung zum Abschluß in starren, sich kaum verstehenden Schulbildungen, sondern auch manche inhaltlichen Züge erklärt, so zum Beispiel ihre relativ geringe Verknüpftheit mit Mathematik und Naturwissenschaften, ihren apolitischen[1] kontemplativen Geist, ihren geringeren Radikalismus (was bei einem Vergleich der deutschen und westlichen Philosophien der Aufklärung scharf sichtbar wird), ihre fast vollständige innere Ferne vom „Geiste" der Industrie und Technik, der in der englischen großbürgerlichen Philosophie — einer Philosophie von Männern, die zugleich Staatsmänner und Ökonomen waren — so deutlich wirksam ist. Diese wichtigen Tatsachen haben in Deutschland völlig andere Fronten des Kampfes der philosophischen Meinungen geschaffen, als sie in den romanischen Ländern existieren, wo der Gegensatz der kirchlichen Philosophie und der areligiösen und antimetaphysischen Strömungen stets viel schärfer gewesen ist. Sie haben auch den Gegensatz zwischen Theorie und Macht geschaffen, der durch unser ganzes deutsches Leben geht. Eine bewußte Klassenphilosophie, die proletarische Wissenschaft — ein Unding in sich selbst —, hat erst der Deutsche Karl Marx zu schaffen gesucht.

Von erheblicher wissenssoziologischer Bedeutung ist auch das Verhältnis der Metaphysiken zu den Nationen, die ihr Wesen zwar auch in der Methodik der exakten Wissenschaften bereits deutlich genug

[1] In Deutschland ist der Staatsmann fast ganz unphilosophisch, der Philosoph meist ganz apraktisch. Die Akademien sind rein wissenschaftlich, meiden meist schon den Philosophen (Kant). Eine Bildung wie die Académie française, in der Gelehrte, Philosophen, Dichter, Politiker, Militärs usw. zusammensitzen, ist bei uns unmöglich.

aussprechen, aber in der Philosophie viel stärker und unmittelbarer noch als dort.[1] Wissenssoziologisch sehr wichtig wäre hier eine Phasenlehre der Geschichte der philosophischen Theorien bezüglich der Gruppenarten, die sie vornehmlich getragen haben. Es wären dabei vor allem folgende Scheidungen zu machen: 1. die scholastische, lateinisch gegebene, übernationale, wesentlich vom Priester- und Mönchsstande getragene kirchliche Philosophie, gegen die sich zuerst Mystik und Humanismus, dann die eigentlichen Philosophien der modernen Nationen als national bestimmte Bewegungen aufarbeiten (Telesio, Campanella, Bruno, Descartes, Baco); 2. die inhaltlich zwar stark national-mythisch gefärbten Philosophien der jungen europäischen Nationen, in der Sprache ihrer Länder vorgetragen, die aber nirgends das Nationale als solches intendieren, sondern sich „kosmopolitisch" gesinnt fühlen, wobei sie freilich übersehen, daß ihr sogenannter Kosmopolitismus nur verborgener Europäismus ist; diese Phase enthält den Hauptzug aller sogenannten neueren Philosophien von N. Cusanus und Descartes bis zu Kant einschließlich; 3. die weit bewußtere nicht nur faktisch national gefärbte, sondern oft geradezu national intendierte Philosophie des 19. Jahrhunderts, die besonders in Deutschland seit J. G. Fichte ein starkes Ferment der Steigerung des nationalen Kulturbewußtseins ist (Fichte und Hegel für Deutschland; Gioberti, Rosmini für Italien); 4. eine sich langsam, aber sicher aufarbeitende, wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie, die eine lebendige Diskussion der philosophischen Führer und Vertreter der großen Kulturkreise selbst als Methodus ihrer Forschung in sich schließt, — eine Erscheinung, die zuerst keimartig in unserem Lande mit Schelling, Schopenhauer[2], R. P. Deussen, E. v. Hart-

[1] Auf die nationalen Eigenarten der Wissensstrukturen gehe ich hier nicht ein. Vgl. hierzu meine Abhandlung über „Das Nationale im Denken Frankreichs" in „Nation und Weltanschauung", meine Studie über den englischen „cant" im Anhang meines Buches „Der Genius des Krieges"; ferner P. Duhem, „Struktur und Geschichte der physikalischen Theorien"; sowie W. Sombart, „Der proletarische Sozialismus", 1. Bd., 1924.

[2] Schopenhauer zuerst sprach von der Metaphysik als einem „erhabenen Gespräch der Genien aller Zeiten und Völker über Raum und Zeit hinweg".

manns Heranziehung der indischen Weistümer in die philosophische Diskussion begann, die sich aber in der Folge des Weltkrieges, dieses „ersten Gesamterlebnisses der ganzen Menschheit", geradezu unermeßlich gesteigert hat. —

Im Gegensatz zur Metaphysik, die, wie wir sahen, an erster Stelle das Werk gebildeter Oberschichten ist, die Muße zur Wesenskontemplation und zur „Bildung" ihres Geistes besitzen, ist nun die positive Wissenschaft von ihrem ersten Beginn an eines wesentlich anderen Ursprungs. Zwei soziale Schichten, die anfänglich geschieden waren, scheinen mir sich zunehmend durchdringen zu müssen, wenn es zu einer systematisch ausgeübten, methodisch zielvollen, kooperativen Fachforschung kommen soll — ein Satz, für den ich Gesetzmäßigkeit in Anspruch nehme —: nämlich je ein Stand freier kontemplativer Menschen und je ein Stand von Menschen, der Arbeits- und Handwerkserfahrungen rationell gesammelt hat und der schon um seines inneren Triebes zu steigender sozialer Freiheit und Befreiung willen das intensivste Interesse an all solchen Bildern und Gedanken über die Natur besitzt, die Voraussicht ihrer Vorgänge und Herrschaft über sie möglich machen. Ich glaube nicht, daß aus einer dieser Gruppen allein je positive Wissenschaft entstanden wäre, da sie ohne den Einfluß der freisinnenden Kontemplation niemals ihre rein theoretische Erkenntnisgesinnung, ihre logische und mathematische Methodik und die Ausdehnung ihres Blickes auf das Ganze der Welt erreicht, ohne den Einfluß der anderen Gruppe aber niemals jene enge Verbindung mit Technik, Messung, später mit freiem, nicht mehr technisch-okkasionellem Experiment gefunden hätte, die ihr wesentlich sind. Vor allem aber hätte die Wissenschaft nicht gelernt, ihr Interesse an jedem Stück Natur auf die meßbar-quantitative Seite der Welt und die Gesetze des raum-zeitlichen Zusammenhangs der Erscheinungen ihrem So- und Anderssein nach zu beschränken, und das heißt ja auf das, was sich als von möglichen Bewegungserscheinungen abhängig fassen läßt. Das formal-mechanische Prinzip der Naturerklärung, wie

immer es in dieser oder jener zufälligen besonderen Form vermummt auftritt, geht ursprünglich ohne Zweifel von solchen Menschen aus, die irgendwelche materiellen Dinge von Ort zu Ort bewegen müssen und deren Bewegungs- und Arbeitserfolge immer neue Erfahrungen von der Natur der Körper und Kräfte vermitteln. Die ökonomischen Arbeits- und Verkehrsgemeinschaften der vaterrechtlichen expansiven Kulturen, nicht Blut- und Bildungsgemeinschaften wie beim religiösen Heiligen und dem metaphysischen Weisen, sind überall die ersten soziologischen Ursprungsformen der positiven Wissenschaft[1]. Ich behaupte also: die rein technizistische, pragmatistische, — hier darf man auch mit Einschränkungen sagen — marxistische Auffassung des Verhältnisses von Arbeit und Wissenschaft (Boltzmann, E. Mach, W. James, Schiller, Labriola usw.) ist genau so irrig wie die rein intellektualistische, die nur für das Werden der Philosophie Wert und Sinn hat. Die positive Wissenschaft ist und war überall, wo sie entstand, in Europa, Arabien, China usw., das Kind der Vermählung von Philosophie und Arbeitserfahrung. Sie setzt immer beides voraus, und nicht nur eines von beiden. Da im Abendland (beginnend in Hellas) diese Mischung der Klassen — selbstverständlich nach Überwindung der „chthonischen" Gottheiten und der Reste von Mutterrecht — am stärksten war, (verglichen mit den asiatischen Theokratien, Kasten usw.), so ist unter der historisch-einmaligen Sonderbedingung der Begabung des männlichen, logischen griechischen Volkes die arbeitsteilige Fachwissenschaft im Abendlande, und im größeren weltumfassend systematischen Ausmaße nur im abendländischen Stadtbürgertum entstanden. Schon dieses Ursprunges wegen ist zu vermuten, was die ganze Geschichte der positiven Wissenschaft bestätigt: die Formen der Produktionstechnik und der menschlichen Arbeit (in technischem Sinne) bilden je zu den Formen des positiv-wissenschaftlichen Denkens eine Parallele, ohne daß man deshalb sagen kann, daß eine dieser Formenwelten die Ursache oder unabhängig Variable der

[1] Sie entfaltet sich immer im Gegensatz zu den mutterrechtlichen, nach „Innen" gewandten animistischen Kulturen.

anderen sei. Die unabhängig Variable, die beide Formenreihen von Wissen und Arbeitstechnik bestimmt, ist vielmehr die je vorhandene Triebstruktur der Führer der Gesellschaft (in denen sehr verschiedene Triebe die Vorherrschaft haben können, die zu erkennen ein Problem der Psychoenergetik in Verbindung mit der psychologischen Erbrassenlehre ist) in engster Einheit mit dem, was ich „Ethos" nenne, d. h. den je herrschenden und geltenden Regeln des geistigen Wertvorziehens; sagen wir der Einfachheit halber kurz: mit den leitenden Werten und Ideen, auf welche die Führer der Gruppen und in ihnen und durch sie hindurch die Gruppen selbst gemeinsam hingerichtet sind. Nur ein Grund unter anderen innerhalb dieses Ethos ist die geistige Wirtschaftsgesinnung, die in ihrer besonderen Artung je nur geistesgeschichtlich zu begreifen ist, wie die Triebstruktur andrerseits vor allem durch Rassenmischung und Erbgesetzlichkeit der vitalpsychischen erblichen Eigenschaften. Daß die Technik keineswegs nur eine nachträgliche „Anwendung" einer rein theoretisch-kontemplativen Wissenschaft ist, die nur durch die Idee der Wahrheit, Beobachtung, reine Logik und reine Mathematik bestimmt wäre, daß vielmehr der je stark oder schwach vorhandene, auf dieses oder jenes Gebiet des Daseins (Götter, Seelen, Gesellschaft, Natur, organische und anorganische usw.) gerichtete Wille zur Herrschaft und Lenkung schon die Denk- und Anschauungsmethoden wie die Ziele des wissenschaftlichen Denkens mitbestimmt — und zwar gleichsam hinter dem Rücken des Bewußtseins der Individuen mitbestimmt, deren wechselnd persönliche Motive, zu forschen, dabei ganz gleichgültig sind —, das halte ich für einen der wichtigsten Sätze, die die Wissenssoziologie auszusprechen hat, für einen Satz, der ebensowohl erkenntnistheoretisch als entwicklungspsychologisch, als endlich durch die tatsächliche Geschichte von Wissenschaft und Technik streng beweisbar ist. Auf die schwierigen erkenntnistheoretischen und entwicklungspsychologischen Gründe dafür, die in der Wertungs- und Triebmitbedingtheit alles Wahrnehmens und Denkens bezüglich der Gesetze der Auswahl ihrer möglichen Gegenstände, aber nicht minder ursprünglich all unseres Handelns wurzeln, kann hier nicht eingegangen

werden[1]. Nur das will ich hervorheben, daß diese Untersuchung zu dem Resultat der Einräumung einer allerdings sehr relativen Berechtigung der Doktrinen führt, die gemeinhin als „Pragmatismus" und „Ökonomismus" (im Machschen Sinne) bezeichnet werden; relativ darum, weil diese Berechtigung nicht wie beim reinen Pragmatismus auf die Idee des Wissens und der Wahrheit und die reine Logik selbst sich erstreckt, wohl aber auf die Auswahl der Seiten der Welt, die positiv wissenschaftlich „interessant" sind, über welche aber die Wissenschaft an sich wahre, das heißt richtige und sachadäquate Sätze und Theorien entwickelt. Für die Metaphysik gilt dagegen dieser Satz von der Bedingtheit des Wissens und seiner Erwerbungsformen durch die technische Zielsetzung möglichen Handelns auf die Welt keineswegs. Ja, das ist gerade ein Wesensunterschied der Philosophie von der positiven Wissenschaft, daß erstere nicht bedingt ist durch das Prinzip der möglichen technischen Zielsetzung, daß sie ferner die „Formen" des Denkens, Anschauens und die ihnen entsprechenden Seinsformen, in denen die Wissenschaft denkt und in denen stehend sie ihre Gegenstände fertig vorfindet, ihrerseits vielmehr zum Gegenstand eines „reinen" Wissens macht und dazu ihren Ursprung prüft. Über die historisch-soziologische Seite der Beziehung von Technik und Wissenschaft soll schon hier einiges gesagt sein:

Der Erste, der den soziologisch-geschichtlichen Zusammenhang von Technik und Wissenschaft klarer erkannte — wenn wir von Bacons Unbestimmtheiten und Einseitigkeiten absehen — war wohl Graf Saint-Simon[2], und zwar in seiner späteren Periode. In der ersten Periode, deren Denkmotiven vor allem A. Comte gefolgt ist, war Saint-Simon wie Comte selbst Intellektualist; er glaubte, daß die Entwicklung der Wissenschaft auch

[1] Ich verweise hier auf die Wertuntersuchungen in meiner „Ethik"; ferner auf die Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" in diesem Bande; vgl. auch das Folgende. Vieles Gute über die Gefühls- und Triebbedingtheit des Wahrnehmens, Erinnerns, Denkens findet sich ferner bei R. Müller-Freienfels, „Grundzüge einer Lebenspsychologie", Bd. I und II, Leipzig 1924 und bei Paul Schilder, „Medizinische Psychologie", Springer 1924.

[2] Siehe Muckles lehrreiches Werk über Graf Saint-Simon, wo dieser Punkt sehr scharf herausgearbeitet ist.

die Führung im wirtschaftlichen und politischen Fortschritt gehabt habe. Er war es aber auch, der neben anderen französischen Historikern und Sozialisten Karl Marx zu seiner sogenannten „ökonomischen Geschichtsauffassung" so bedeutend angeregt hat. Daß auch wir der ökonomischen Geschichtsauffassung überhaupt und auch bezüglich dieser Frage ein allerdings sehr eingeschränktes Recht zugestehen, vor allem anerkennen, daß sie das soziologische Denken über diese Dinge mächtig angeregt hat, besonders in der mehr technologischen Ausdeutung des so sehr vieldeutigen Wortes „Produktionsverhältnisse", wie sie später Labriola vollzogen hat, ist mit dem oben Gesagten schon zugestanden. Freilich sind die Einschränkungen so groß und mannigfaltig, daß fast nichts übrigbleibt als die uns mit Marx gemeinsame Ablehnung des Intellektualismus, der die Technik nur für „nachträglich angewandte" völlig „reine" Wissenschaft hält. Marx redet von direkter oder doch ausschlaggebender kausaler Abhängigkeit nicht nur der positiven Wissenschaft, sondern aller geistigen Erzeugnisse von den ökonomischen Produktionsverhältnissen; — wir nur der positiven Wissenschaft, und auch hier nur von einem Parallelismus, der eine dritte gemeinsame oberste Ursache hat, eben die erbliche Triebsstruktur der Führer, ihre letzten Endes blutsmäßige Herkunft und ihr zugehöriges neues Ethos. Marx will die herrschende Religion und Metaphysik, ferner das Ethos selbst aus den ökonomischen Produktionsverhältnissen verstehen. Wir dagegen behaupten, daß diese drei Dinge schon das mögliche Zustandekommen der positiven Wissenschaft und der Technik im großen Ausmaße mit entscheiden, also eine zweite unabhängige Variable bilden, die nur geistesgeschichtlich zu verstehen ist. Zum Beispiel: Die buddhistische Metaphysik und ihr Ethos, auch schon die vor Buddha bestehenden Religionsformen, entwickeln zwar auch einen Herrschaftswillen, der an sich kaum kleiner ist als der des Abendlandes. Aber dieser Herrschaftswille ist nicht nach außen gerichtet auf die materielle Produktion und die durch sie ermöglichte Steigerung der Menschenzahl und der materiellen Bedürfnisse, ja ihre Immerneuerweckung, sondern nach innen gerichtet auf die Herrschaft über den automatischen Gang der Seele und

aller Leibesvorgänge, und zwar auf diese Herrschaft um der Abtötung der Begierden willen. Darum auch beispielsweise umgekehrt wie bei uns Anpassung der Kinderzahl an die stabilen Produktionsverhältnisse etwa durch Mädchentötung u. a., eine außerordentliche Seelen- und Vitaltechnik, jedoch keine nennenswerte Produktions- und Kriegstechnik. Ebenso, wenn auch in geringerem Maße schloß die griechische Religion und Metaphysik, auch nach Entstehung der so reichen griechischen reinen Mathematik und Naturforschung einen erheblichen Willen und eine positive Wertung einer Produktionstechnik maschineller Art aus. Es entstand viel weniger wirkliche Technik, als nach der in der griechischen Wissenschaft, der vorhandenen Mathematik, der Statik und den Anfängen der Dynamik gelegenen technologischen Möglichkeiten hätte entstehen können; die technologische Kapazität der griechischen Wissenschaft wurde nicht im entferntesten ausgeschöpft. Zwar ist von der griechischen Metaphysik und Religion die Welt, ihr Sosein und Dasein, grundsätzlich bejaht: aber nicht als Gegenstand menschlicher Arbeit, menschlicher Formung, Ordnung, Voraussicht, nicht auch als Werk göttlicher Schöpfer- und Baumeistertat, das der Mensch noch weiter zu führen habe, sondern als ein Reich zu schauender und zu liebender, lebendiger, edler Formkräfte. Auch hier schloß die herrschende Religion wie Metaphysik jene innige Verknüpfung der Mathematik mit Naturforschung, der Naturforschung mit Technik, der Technik mit Industrie aus, die die einzigartige Kraft und Größe der neuzeitlichen Zivilisation ausmacht, die aber bereits die Anfänge freier Arbeit und die steigende politische Emanzipation großer Massen im Gegensatz zu den vielfachen Formen der unfreien Arbeit (Sklaverei, Hörigkeit usw.) voraussetzt. Die Anfänge der positiven Wissenschaft (Astronomie, Mathematik, Heilkunst usw.) in Ägypten und in China zeigen sich innig verknüpft mit den großen technischen Aufgaben, welche die geographischen und geopolitischen Strukturbedingungen solch mächtiger monarchischer Reiche stellten, insbesondere den Aufgaben der Stromregulierung des Nils und der zwei großen chinesischen Flußsysteme, der Schiffahrt, des Wagenbaues, der Baukunst, sie alle im Dienste durchaus machtpolitischer Interessen. Wenn diese

Völker es nicht zu einer methodischen, kooperativ organisierten, die Gebiete der Welt verteilenden positiven Fachwissenschaft[1] bringen, die das Ganze des Universums erfaßt, so ist es hier offenbar das Fehlen einer freien philosophischen Spekulation, das diesen Ausfall verursacht. In China ist durch die Herrschaft des Konfuzianismus mit seinem humanistischen Formklassizismus und seiner durch die magische Solidarität der Natur mit dem Kaiser bis in die Ordnungen der „Himmels" reichenden Beamtenethik, nicht zum mindestens auch durch die den Gedanken starr und unbeweglich machende, ihn an das Bücherstudium der großen Klassiker kettende Bilderschrift fast alle Kraft der herrschenden Schichten in die „Bildungs"aufgabe menschlicher Seins-, Sitten- und Gesinnungsformung eingegangen, so daß für eine große Kriegs- und Produktionstechnik und für systematische Wissenschaft wenig Energie des Geistes übrigblieb, — trotz mächtigster ökonomischer Motive, trotz ungeheurer Bevölkerungsvermehrung und stärksten Erwerbstriebs. Babylons und Roms herrschende Schichten, die für alle nachfolgenden Zeiten vorbildliche Rechtssysteme ausgebildet haben, zeigen am Beispiel des Privatrechts, daß der Ursprung der Geisteswissenschaften aus Mythos, Sage, Tradition, das heißt aus dem Seelentum der Völker, seinen technischen Antrieb nicht weniger verleugnet als der Ursprung der Naturwissenschaften. Auch hier gibt Philosophie, reine Logik, ein Spiel- und Experimentiertrieb rechtslogischen Denkens gleich jenem, der sich in der griechischen „reinen" Mathematik jahrhundertelang ohne physikalische und technische Anwendung betätigte, der Rechtswissenschaft Einheit, Logik, System und einen alle wesentlichen sozialen Angelegenheiten umfassenden Charakter. Aber der positive Sinngehalt des Rechts und die im herrschenden Ethos vorgegebene Abstufung der Rechtsgüter ist durchaus bestimmt von Richtung und Inhalt des sozialen Herrschaftswillens der je politisch herrschenden Gruppen und Schichten, das heißt weder durch primär ökonomische Motive

[1] Über die Gründe des Mangels an historischem Sinn und des Fehlens einer Geschichtsaufzeichnung in unserem Sinne in den asiatischen Hochkulturen siehe E. Troeltsch, „Historismus", 2. Bd.; ferner das viele Gutgesehene bei O. Spengler.

noch durch geistige Einsichten. Die schon von R. Jhering[1] erkannte rechtsschöpferische Kraft des Richterspruches dürfte zwar nicht so, wie es Jhering in seinem einseitigen Technizismus meinte, die einzige Ursprungs- und Fortbildungsquelle des römischen Privatrechts gewesen sein, wohl aber steht sie neben Gesetzgebung, dem „Zweck" des Gesetzgebers und rein logischer Motivation des rechtlichen Gedankens gleichwertig da. Die so erhebliche römische Kommunikations-, Befestigungs-, Kriegs- und Bautechnik aber hat darum nicht zu einer maschinellen Güterproduktion größeren Stils, wie sie die Neuzeit der europäischen Nationen kennt, geführt, weil erstens das Ausmaß des Willens zur Naturbeherrschung stets in den Grenzen verfangen blieb, die der politische Herrschaftswille und die politische Herrschaftstechnik in Form eines politischen Herrschaftskapitalismus ihr setzte — ein reiner Wille zur Beherrschung der Natur um diese Herrschaft selbst und um rein ökonomische Ziele und Arbeitsersparnis willen also nicht aufkam —, und weil zweitens den seelischen Erbanlagen der führenden römischen Schichten jener philosophisch betrachtende Sinn gebrach, der dem griechischen Volke eigen war.

Wollen wir — eine der reizendsten Aufgaben in der soziologischen Dynamik der positiven Wissenschaft — Ursprung und Entwicklungsgang der modernen Wissenschaft verstehen, und zwar nicht nur geschichtlich, sondern soziologisch, das heißt als Gesamtergebnis sich kreuzender Gesetzmäßigkeiten von ideal- und realgeschichtlichen Vorgängen, so ist dies nur möglich, wenn wir Erkenntnisse sehr verschiedener Provenienz und fachwissenschaftlichen Gehalts miteinander verknüpfen. Es bedeutet sehr wenig, wenn uns zum Beispiel W. Windelband[2], angesichts vor allem des Kopernikus und Keplers, sagt, daß die antike platonisch-pythagoreische mathematische Naturwissenschaft, die der qualitativ gerichtete, antimathematische Aristotelismus der Scholastik verschüttet hatte, in der Neuzeit wieder aufgenommen worden sei (zum Beispiel Aristarch von Samos, Vorgänger des Kopernikus), und diese Aufnahme den schöpferischen Keim der

[1] Siehe R. Jhering, „Der Geist des römischen Rechts" und „Der Zweck im Recht".

[2] Siehe W. Windelband, „Geschichte der Philosophie", Freiburg 1892, S. 298 ff.

modernen mathematischen Physik gebildet habe. Die hellenistischen Neuplatoniker haben aus denselben Gedankensystemen vorzüglich den gnostisch-mystischen Gehalt, die florentinische Akademie wieder etwas anderes entnommen! Soweit die antiken Gedankenreihen nun wirklich rezipiert wurden und Anregungen erteilten, muß man doch wohl fragen: Warum gerade jetzt und nicht etwa im 11. Jahrhundert? Der Interessenkegel, der dem Lichtkegel eines Leuchtturmes ähnlich einen Teil der Vergangenheit bestrahlt, ist ja stets auch ein Werk der historischen Gegenwart, an erster Stelle der dem Geiste und Willen vorschwebenden Zukunftsaufgaben, jenes Willens zu neuer „Kultursynthese", wie E. Troeltsch treffend sagt. Überhaupt ist ja eines der wichtigsten Teilprobleme dieser großen Frage nach dem Ursprung der modernen Wissenschaft die so auffallend dichte Häufung von Erfindungen, Entdeckungen experimenteller und mathematisch angewandter Naturerkenntnis in dem Zeitraum zwischen Galilei, Leonardo und Newton. Es ist dies trotz aller Vorarbeiten, Ahnungen — die besonders Pierre Duhems eifrige Forschung seit dem 11. Jahrhundert für die Geschichte der Physik aufgedeckt hat — kein kontinuierliches, zeitlich ungefähr gleichförmiges, Schritt vor Schritt vor sich gehendes Werden, wie es die intellektualistische Hypothese notwendig erwarten ließe, sondern ein durchaus plötzlicher, stoßweise und in gewaltigen Sprüngen auftretender Prozeß, der vom mittelalterlichen Weltbild in die moderne Wissenschaftsmethoden hineinführt. Ich glaube überdies nicht, daß jene Rezeptionen (Demokrit, Epikur, antike Atomistik bei Boyle, Gassendi, Lavoisier — Aristarch, Proklos, Platon als Logiker bei Kopernikus, Kepler) für den Ursprung der modernen Wissenschaft Wesentliches bedeutet haben; sie wäre höchstwahrscheinlich auch ohne sie entstanden.

Unterscheiden wir nun negative und positive Bedingungen für das Werden der modernen Wissenschaft und suchen wir ferner die Gewichte der Faktoren und der Gesetze, nach denen sie wirken, einigermaßen zu bestimmen:

Eine nur sehr maßvoll wirkende und auf alle Fälle eine nur negative Ursache ist die gewisse Denkhemmungen beseitigende Sprengung der

hierarchischen Kircheneinheit und -gewalt durch die religiösen — rein wissenschaftlich gesehen meist hochreaktionären — Reformationen. Die herrschenden kirchlichen Mächte waren zwar an sich weit aufgeklärter, wissenschaftsfreundlicher und besonnener, vor allem aber rationeller als der fanatisch finstere, irrationalistische, überhaupt weitgehend kulturindifferente Geist der großen Reformatoren. Das beweist auch das sehr zweideutige Verhältnis der Humanisten zu beiden kirchlichen Parteien, das beweisen auch die Schicksale Servetes und J. Keplers, der es erleben mußte, daß seine Mutter als Hexe verbrannt wurde. Trotzdem wäre es unrecht, obigem negativen Kausalfaktor gar keine wenigstens indirekte Bedeutung für den Ursprung der modernen Wissenschaft zuzuschreiben, und dies, obgleich, wie wir sahen, der kirchliche Geist exaktes und positives Denken an sich in hohem Maße begünstigte.[1] Der teilweise Zusammenbruch der kirchlichen Gewalt erhielt durch einige Momente Bedeutung, die nur indirekt mit der veränderten Dogmatik zusammenhängen. Von diesen Momenten ist in erster Reihe zu nennen die mit der Sprengung eines großen Teiles der alten Dogmatik, insbesondere soweit sie sich auf Kirche und Sakramente bezog, notwendig mitverbundene Sprengung der antiken begriffsrealistischen, ontologisch gerichteten und immer noch biomorphen Metaphysik, die eine ungemein größere Hemmung für das Werden der neuen Wissenschaft war als Dogmatik, Papst, Hierarchie, Mönchtum usw. An der Abtragung dieser Metaphysik, fundiert in der relativ natürlichen Weltanschauung der Zeit, arbeitet freilich schon die innere Selbstentwicklung der europäischen Völker zu einem neuen sozialen Aggregatzustand. Aber für die Beseitigung der besonderen antiken wissenschaftlichen Formulierungen des biomorphen Geistes dieser Metaphysik waren ohne Zweifel die Reformationen von großer Bedeutung. Ihre Führer, deren Charakter und Geistesart geradezu himmelweit entfernt ist von der Geistesart der Väter der modernen Wissenschaft, eines Galilei, Ubaldi, Descartes, Kepler, Newton usw., teilen dennoch eine Reihe zwar sehr formaler,

[1] Vgl. hierzu E. Troeltsch, Ges. Schriften, Bd. IV, herausgegeben von H. Baron (1925), S. 202 ff. u. S. 297 ff. über den „Protestantismus und das Wesen des modernen Geistes".

aber wichtiger Züge mit ihnen: 1. die mit jeder geistigen Revolution gegen eine alte, erstarrte Gedankenwelt verknüpfte nominalistische Denkart; 2. das allgemeine Bewußtsein, daß im herrschaftlichen Willen des Menschen sein eigentliches Wesen stecke und nicht in dem nur betrachtenden Verstand; 3. werden hier wie dort die Bewußtseins- und Gewißheitsprobleme vorangestellt: die Gewißheit der Erkenntnis ihrer „Wahrheit" bei Descartes, die Heilsgewißheitsfrage der Persönlichkeit den objektiv-theologischen Problemen; 4. wird ferner in beiden Fällen die Freiheit des Findens und der Entscheidung in Glaubenssachen einem ontisch gedachten Wahrheitskapital respektive Gnadenkapital vorangesetzt, das man erst besitzen muß, um frei zu sein. („Die Wahrheit wird euch frei machen". Jetzt heißt es hier und dort „die Freiheit soll euch zur Wahrheit führen".) Selbstdenken und Autopsie im Gegensatz zu Übernahme traditionaler Lehrmeinung wird in den Wissenschaften, aber auch in der Lektüre der heiligen Schriften, der „Bibel", gefordert; Glauben ist ein persönlich voluntativer Akt, nicht ein „Befehl des Willens an den Verstand", gewisse von außen und von der Kirche dargebotene Lehrsätze als wahr anzunehmen. 5. ist der wissenschaftlichen und religiösen Bewegung auch der neue Dualismus zwischen Geist und Fleisch, Seele und Körper, Gott und Welt gemeinsam. Man lese nebeneinander Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" und die Meditationen und „Principia Philosophiae" des Descartes, um dieses Gemeinsame in schärfster Form zu sehen. Dieser Dualismus beseitigt jene spezifisch „mittelalterliche", innige Verwebung von Materiell-Sinnlichem und Geistigem, ferner Vitalem und Geistigem, die zur biomorphen Weltanschauung aller „Lebensgemeinschaft" gehört. Sakramentenlehre, magische Messetechnik, seltsames Ineinander von Staats-, Stadt- und Familienrecht, die Lehre von der substantiellen Einheit der geistigen Seele und der „forma corporeitatis" (später dogmatisiert im Konzil von Vienne) — eine thomistische Lehre, die Descartes, Luther und Calvin gleichzeitig zerbrachen; teilweise Identifizierung des („streitenden") Gottesreichs mit der sichtbaren Kircheninstitution, — dies und vieles andere sind innere Auswirkungen und Folgen des Biomorphismus. Es ist nun eine eminent interessante Frage: Was

bedeuten gerade diese eigenartigen gemeinsamen Punkte in den sonst so himmelweit verschiedenen Bestrebungen der Reformatoren und der Väter der modernen Wissenschaft; und was bedeuten sie soziologisch? Die Antwort ist folgende: Die Einheit dieser gemeinsamen Geisteszüge macht aus, daß sie ohne Zweifel neue Denkformen, neue Wertungs- und Willensarten einer Klasse sind, und zwar der aufsteigenden Klasse des bürgerlichen Unternehmertums in seinem Doppelgegensatz einerseits zu einer kontemplativen Mönchsklasse und zugleich nach altrömischen Mustern und Methoden mit politischen Mitteln herrschenden Priesterklasse, andrerseits zu den blutsmäßig ständigen, rein politischen und auch ökonomisch in „Machtreichtum" fundierten Gewalten der feudalen Welt. Der neue, auf Arbeit gerichtete Willensantrieb und der sogenannte Individualismus des Bürgertums (Sprengung der Zünfte usw.) — das steckt hinter beiden Erscheinungen als identisch gemeinsamer Kraftfaktor. Und das erst gibt den Folgen des allgemeinen Alternsgesetzes der Kulturen (von biomorpher zu additiver „mechanischer" Weltanschauung) seine besondere historische Ausprägung.[1] So ist beispielsweise die nominalistische Denkart gleichzeitig wesensmäßig verknüpft mit dem Niedergang der kontemplativen religiösen Schichten, der älteren Mönchsorden nach ursprünglich benediktinischem Muster zugunsten der juristisch regimentalen kirchlichen Amtsgewalten (daher occamistischer Voluntarismus und Spätscholastik, deren autoritäre Verknöcherung die Reformationsbewegungen mithervorruft); ferner mit dem Untergang der biomorphen Weltansicht zugunsten der mechanischen, da der „allgemeine" Begriffsgegenstand in der Vitalsphäre (in Sonderheit in der organischen „Art"idee) in der Tat eine von den Individuationskriterien der Raumzeit-Mannigfaltigkeit unabhängige Realität und Einheit besitzt, die ihm in der Sphäre des Anorganischen fehlt; endlich mit dem zunehmenden Heraufsteigen der „gesellschaftlichen", auf Kontrakt beruhenden Gruppenform,

[1] Dieses Gesetz wird sowohl für das Individuum wie für Kulturgruppen eine eingehende Begründung in dem Abschnitt „Psychologie des Alterns" in meiner nächstens erscheinenden Anthropologie finden.

welche die Lebensgemeinschaft, das heißt die auf Blut, Tradition und Überwiegen eines ideellen psychischen Gesamtkapitals beruhende Form, langsam zu verdrängen beginnt. Die kategorial-biomorphe Weltanschauung ist eben selbst an die lebensgemeinschaftliche soziale Daseinsform und die zugehörige Werkzeugtechnik, ferner an das Überwiegen der organischen Technik (im Gegensatz zur anorganischen Technik) wesensgesetzlich geknüpft.

Ein weiterer soziologischer und psychologischer Zusammenhang zwischen dem Werden der neuen Wissenschaft und den Reformationen besteht in der Hineinleitung all der Energiequanten der Seele, die in einer Priesterkirche mit magischer Technik und relativer Selbsterlösung durch innere und äußere „Werke" auf die Gottheit und die göttlichen Dinge gerichtet waren, auf Weltarbeit und Beruf hin. Ausschließliche Aktivität der Gottheit auf den Menschen im religiösen Rechtfertigungs- und Heiligungsprozeß, das fast einzige gemeinsame Merkmal der Dogmatik aller neuen Protestantismen, d. h. ihre ausschließliche „Gnaden"religiosität (zusammen mit polemischer These der protestantischen Theologen, die Lehre der alten Kirche sei Pelagianismus oder Semipelagianismus) ist die einfache Folge dieses vorhergehenden Prozesses der Umlenkung der vitalpsychischen Energie. Fallen später diese religiösen Bindungen der Menschen überhaupt, wie es im alsbald einsetzenden Werden des Zeitalters der Aufklärung überall in mächtigen Bildungseliten geschah, so muß ein rein weltimmanenter Rationalismus und eine volle Autonomisierung der weltlichen Kulturgebiete gegenüber allen religiösen Bindungen als „Rest" zurückbleiben.[1] Und diese zuerst durchaus „künstlichen" Aufklärungsideen kleiner, um die absoluten Fürsten gescharter Eliten bedürfen eines Jahrhunderts, um zuerst die „öffentliche Meinung", dann sogar langsam die „relativ natürliche" Denkweise der Massen zu werden, — ein Prozeß, während dessen Ablauf die über die sozialen Folgen des Prozesses erschreckten und erschütterten Bildungseliten in den historisch überaus

[1] Vgl. W. Diltheys „Abhandlungen über das Heraufkommen des Aufklärungszeitalters in der Epoche des absoluten Staates".

mannigfaltigen Formen der neueren sogenannten „Romantiken" eine durchaus schwächliche, labile und charakterlose Wiederanknüpfung an die älteren echt religiösen Denkweisen versuchen (die „zweite Religiösität" O. Spenglers), eben derselben Denkweisen, die ihre geistigen Väter, deren Blut auch ihre neue Seelenschutzfärbung nicht ganz verdecken kann, selbst aufgelöst und zerstört hatten.[1]

War die zunehmende Trennung von Kirche und Staat im Spätmittelalter gegenüber ihrem sogenannten „organischen" Verhältnis im Hochmittelalter schon — wie A. Comte treffend gesehen — eine wachsend stärkere Garantie für die Freiheit der Wissenschaft, dadurch, daß es den Gelehrten möglich wurde, die Autoritäten mannigfaltig gegeneinander auszuspielen, so mußten die autoritären Bindungen der Wissenschaft noch viel geringer werden, als eine immer größere Anzahl von Kirchen und Sekten entstanden, die einander gegenseitig in Schranken und Gleichgewicht hielten. So konnte es geschehen, daß die neuen Universitäts- und Forschungsinstitute („Akademien"), die der absolute Staat im Gegensatz zu den kirchlichen Wissensorganisationen schuf (darunter auch die Pariser, Petersburger, Berliner Akademie) mit ihren beamteten Fachprofessuren der Wissenschaft auch eine gänzlich veränderte Atmosphäre des Daseins und Lebens der Wissenschaft brachten, eine Atmosphäre, die zwar in den Geisteswissenschaften (Merkantilismus, Kameralismus, Hofhistoriographie, Theologie des Staatskirchentums und der Hofprediger, juristische Rechtfertigungslehren des absoluten Staates) ganz neue, dem Mittelalter fehlende Bindungen der wissenschaftlichen Freiheit brachte, den Naturwissenschaften aber durch die technischen und ökonomischen Antriebe (Kriegstechnik, Kommunikationstechnik, Produktionstechnik des Staates selbst), ungemein zugute kam. Die mittelalterliche Priester- und Mönchswissen-

[1] Daß trotz verschiedenster Färbung und geistes- respektive stammesgeschichtlicher Ursachen der positiven romantischen Fühl- und Denkarten es einen umschriebenen Typus des Klassischen und des Romantischen gibt, hat m. A. Strich in seinem methodisch an Wölfflins „Grundbegriffen" orientierten Buch „Deutsche Klassik und Romantik" treffend gezeigt. Sehr wenig aber wissen wir über die typischen soziologischen Ursachen des Auftretens solcher Bewegungen.

schaft, eine Standeswissenschaft, wurde damit bis auf spärliche Reste vollständig aufgelöst. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts mit dem Absinken des politischen Zeitalters in das Zeitalter vorwiegender ökonomischer realsoziologischer Kausation — in der Beschränkung, die wir den realsoziologischen Kausationen in der Geistesgeschichte im ersten Teile dieser Abhandlung überhaupt zugestanden —, das heißt mit der Entstehung der den Staat selbst stärkstens bewegenden ökonomischen Machtkonzerne aller Art, der Unternehmer wie der Arbeitnehmer, ändert sich natürlich auch die Form der Abhängigkeiten und Bindungen der Wissenschaften, und auch hier der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften voran.[1] Die Gefahr der Bevormundung, die nur die Philosophie als reine Theorie, nie die positive Fachwissenschaft bei ihrer wesensgesetzlichen technischen Mitbedingtheit (auch jene nur in seltenen Fällen) ganz abzustreifen vermag, besteht nicht mehr primär von Kirche und Staat, sondern von diesen neuen ökonomischen Mächten, die sich zunehmend selbst wissenschaftliche Stäbe angliedern (Versuchsanstalten der Industrien, „Sekretäre" der Konzerne, nationalökonomische sogenannte Strafprofessuren von rechts und links usw.). Die akademischen Vertreter ihrer Interessenideologien jeder Art suchen diese neuen Mächte mit ihren finanziellen und sonstigen Mitteln, direkt oder versteckt, auch durch den Druck auf den Staat hindurch, zu fördern; durch ihre Pressen und Verlage, deren sie sich bemächtigen, sie bald auszeichnend, bald verwerfend, bald totschweigend, — wie's ihnen je gefällt. Die wahre und absolute wissenschaftliche Freiheit wuchs in der Geschichte eben keineswegs und wuchs niemals durch die autonome Kraft des wissenschaftlichen Geistes selbst, sondern nur durch die gegenseitige Konkurrenz dieser realsoziologischen Faktoren, in Verbindung mit einer selbständigen Philosophie. Was man gemeiniglich die Freiheit der Wissen-

[1] Eine wohl etwas übertriebene, aber sehr lesenswerte Schilderung der diesbezüglichen Verhältnisse im Universitätswesen der Vereinigten Staaten — die hier in einer Entwicklung vorangingen, die auch in Europa eintreten wird — gab der amerikanische Sozialist Upton Sinclair in seinem bissigen und wohl übertreibenden Buche über die amerikanischen Universitäten; übersetzt unter dem Titel: „Der Parademarsch".

schaft nennt, ist nur relative Freiheit, das heißt ein Wechsel ihrer Dienstbarkeitsrisiken. Diese Konkurrenz der realsoziologischen Faktoren und Institutionen um die Bindung, Entwürdigung und Leitung der Wissenschaft, und eben hierdurch deren gleichsam automatisch eintretende Befreiung, ist ein soziologischer Prozeß, der sich nicht nur auf die Wissenschaft bezog, sondern auf alle Grundrichtungen und Gebiete der Kultur. Diese Konkurrenz erwirkt nach dem Prinzip „divide et impera" alle Säkularisierung und Autonomisierung auch der Sprache (Entstehung nationaler Bildungssprachen), der Kunst aller Gattungen, der Religion und Mystik, ja im hochpolitischen Zeitalter auch der Wirtschaft. Alle diese Dinge waren im Hochmittelalter kirchlich inspiriert, zuerst kaum merklich organisch, im Ausgang des Mittelalters aber immer mehr künstlich und mechanisch primär der Kirche, sekundär erst dem organisch mit ihr verbundenen Staate unterworfen gewesen, — eingeordnet ihrer übernationalen Gedanken- und Glaubenswelt, stetig geleitet und kontrolliert durch ihre Autoritäten. Von bestimmten Ständen getragen, die sich durch die noch seelenhaft gebundenen Völker und Stämme quergeschichtet einheitlich hindurch erstreckten, fürstlich, städtisch-patrizial oder kirchlich ökonomisch unterhalten, waren sie gleichzeitig — von heute aus gesehen — übernational zusammengeschlossen. Es gab die Einheit der gelehrten lateinischen Sprache; es gab eine mittelalterliche Weltwirtschaft, in der die großen Handelsstädte der Länder unmittelbar miteinander verkehrten. Die gelehrten Standesschichten und alle ständisch gebundenen Künstler standen über ihre Völker hinweg in bewußtem Wirkzusammenhang. Es ist im Grunde ein und derselbe soziologische Prozeß, in dem sich die Kulturgebiete säkularisieren, die kirchliche Inspiration ausscheiden und die kirchliche Autorität abschütteln — und in dem sie sich zunehmend voneinander differenzieren, die so getrennten und zugleich autonomisierten Glieder sich nun in einem neuen werdenden Gruppentypus zu neuer Einheit zusammenschließen und integrieren: zu der Einheit der werdenden Nationen und ihrer werdenden nationalen „Geister". Autonomisierung und Nationalisierung der Kulturgebiete sind also nur zwei Seiten eines Prozesses.

Nationale Bildungssprachen, Nationalwirtschaft, national gefärbte Philosophien und Mystiken und national gefärbte Methoden der Wissenschaften, wie die vom Bürgertum im Gegensatz zu Adel und Priestertum als den ständischen Kulturpotenzen ausgehende Umschichtung bilden zusammen jene neuen geistigen Kraftzentren, die wir die nationalen „Geister" zu nennen pflegen, in scharfem Gegensatz zum landschaftlich und organisch gebundenen „Seelen"tum der Völker und Stämme, Städte und Gaue. Diese Zentren saugen die ältere ständische quergeschichtete Universalkultur zunehmend in sich ein, und erst vermittelt durch die neue Einheit werdender Nationen hindurch treten die national bestimmten Tätigkeitskomplexe wieder in Verkehr miteinander. Die Ordnung, in der dies in concreto geschah, hat kein soziologisches Interesse, sondern ist eine Sache der Historie. —

Ein weiteres soziologisches Wissensgesetz, das sich im Werden der neuen Wissenschaft äußert, ist das, was ich andernorts die Pionierschaft der „Liebhaber vor den Kennern", des Dilettantismus vor dem wissenschaftlichen Fachbeamtentum, der „Liebe vor der Erkenntnis" genannt habe. Jedes neue Sachgebiet, das sich die Wissenschaft in ihrer Geschichte unterworfen hat, muß zunächst in einer Emphase von Liebe ergriffen werden: dann erst kann das Zeitalter nüchterner, gedanklich objektivierender Forschung eintreten. Neue Naturwissenschaft setzt daher ein neues Naturgefühl voraus, — eine neue Naturwertung[1]. Dieser emotionale Durchbruch erfolgt in den europäischen Renaissancen, beginnend mit der noch ganz christlich gebundenen Renaissance der franziskanischen Bewegung und ihrer reichen Ausläufer in Europa, aber mehr und mehr sich verweltlichend (Telesio, Campanella, Leonardo, Petrarca, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Fénélon bis zu Rousseau). Er erfolgt zuerst für den Sternenhimmel, dann langsam auch für die Teile der organischen Natur. Nicht unrecht bemerkt Heinrich von Stein: „Der Mensch des 17. und 18. Jahrhunderts denkt

[1] Vgl. die gute Einführung in diesen Werdeprozeß bei K. Joël, „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik", Jena 1906; ferner die betreffenden Kapitel in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., Bonn 1923, S. 127 ff..

bei dem Worte ‚Natur' zuerst an den Sternhimmel, der des 19. Jahrhunderts an eine Landschaft". Der Hohenstaufe Kaiser Friedrich II. und sein halb abendländischer, halb orientalisch-arabischer Kreis in Sizilien — er war der Gründer der Universität Neapel — ist ein mächtiger Ausstrahlungspunkt auch dieser emotionalen Bewegung. Es gibt eine geheimnisvolle, rauschartige Zuwendung des Menschen zur Natur gleichsam von innen her (dem Goetheschen Wort gemäß: „liegt nicht Natur Menschen im Herzen"?), die kein Verstand der Verständigen ersetzt. Neue emotionale Verhältnisse zu Tier und Pflanze, das heißt zu all dem, was an der Natur Menschlichem als Lebendiges näher steht, sind die Brücken zum neuartigen Naturrausch. Maß und Art des sympathischen Ein- und Einsfühlungsprozesses in die Natur sind jedoch in den Zeiten der geschichtlichen Menschheit ungeheuer verschieden. Im Hochmittelalter sind sie minimal an Ausdehnung und Intensität. In der Renaissance bricht diese ewige Geistes- und Seelenkraft des Menschen in stürmischer Kraft hervor, — ohne Zweifel eingeleitet durch ein neues emotionales Verhältnis von Mann und Weib.[1] Die orphisch-dionysische Welle der „dunklen" Mystik kehrt immer wieder! In immer neuen Stößen erfolgen in die abendländischen Wissenschaftsgeschichte emotionale Durchbrüche solcher Art. Die verschiedensten Provinzen des Seienden, Natur und Historie, können durch sie gleichmäßig betroffen werden; in der humanistischen Bewegung gegenüber der Antike[2], in den europäischen Romantiken gegenüber dem Mittelalter, im 17. und 18. Jahrhundert gegenüber dem Weltgebäude und allen künstlichen „Automaten", im 19. Jahrhundert in ganz großem Maßstabe gegenüber der organischen Natur und der Landschaft (Geographie); in Hölderlin, Winckelmann, dem neuen deutschen Humanismus wieder neu gegenüber der Antike, in W. v. Humboldt, Schelling, Schopenhauer, E. v. Hartmann, P. Deussen gegenüber der indischen Philosophie und Religion; in Marx der Wirtschaftsgeschichte und den um ihr ökonomisches Dasein kämpfenden

[1] Vgl. auch hierzu mein Buch über Sympathie S. 127 ff. Ferner E. Lucca, „Drei Stufen der Erotik", wie W. Sombart, „Luxus und Kapitalismus".

[2] Vgl. J. Burckhardt, „Kultur der Renaissance" auch für das neue Naturgefühl.

Massen, gegenwärtig der russisch-slawischen Welt und den ostasiatischen Kulturen gegenüber.

Es gibt nun eine Anzahl ganz bestimmter Kriterien und Gesetzmäßigkeiten, denen diese Fühlungs- und Wertungsrhythmen der Geschichte, und zwar in allen Arten des Wissens (auch dem religiösen, wie die reformatorische und täuferische „Sehnsucht" nach dem Urchristentum zeigt), unterliegen: Sie sind erstens stets mit einem philosophischen Nominalismus[1] verbundene Rettungsversuche, aus einer erstarrten, verknöcherten, anschauungs- und leblos gewordenen, nur begrifflichen Formenwelt der Kultur einer Gegenwart herauszukommen; sie sind daher im abendländischen Christentum, in der arabischen Welt (Suffismus), in der jüdischen Welt (jüdische Mystik, Spinoza), in China (Laotse gegen Confucius) stets die stärksten Gegenspieler der „Scholastiken". Sie fordern zweitens stets „Autopsie", „Selbsterleben", „unmittelbares Wissen", „Intuition", und unterschätzen jedesmal gewaltig die notwendigen rationalen Formen alles Wissens überhaupt. Das Fachbeamtentum einer überwundenen Wissensstufe (sei es kirchlich oder staatlich) kann nur in solchen Überschätzungen der gefühlserfüllten Anschauung gesprengt werden. „Werdet ihr mit euren Syllogismen die Sterne vom Himmel reißen?" ruft Galilei den scholastischen Bücherastronomen zu.

Diese Rhythmen erfolgen ferner stets nach dem Gesetz der Generation, also nach einem prinzipiell biologischen, nicht primär geistesgeschichtlichen oder institutionsgeschichtlichen Rhythmus. Und sie sind stets „Jugendbewegungen". „Moderni und Antiqui" sagt man in der Renaissance zu diesem Gegensatz. E. Troeltsch[2] hat diese Tatsache sehr gut für die deutsche Romantik im Verhältnis zu der heutigen deutschen szientifistischen Jugendbewegung gesehen, hat aber kaum noch das allgemeine soziologische Wesen dieser alle Wissenschaftsgeschichte mitbestimmenden Bewegungen erkannt. Diese Bewegungen sind weiter „dilettantisch",

[1] Vgl. die Aufsätze P. Honigheims in der Max Weber-Gedenkfestschrift und in meinem bereits genannten Sammelband „Soziologie des Wissens".

[2] Vgl. „Die Revolution der Wissenschaft", in den Ges. Aufsätzen 1925.

nicht nur im guten, etymologischen Sinn dieses Wortes, sondern durchaus auch im negativem Sinne des Unmethodischen, Turbulenten, oft von maßloser Selbstüberschätzung und maßloser ontologischer Überbewertung des neuergriffenen Gebiets. Das Letztere ist das Wichtigste. Das neuergriffene materiale Seinsgebiet wird regelmäßig zuerst in die „Absolut"-sphäre des Daseins, Soseins und Wertseins verlegt, das heißt das Wissen um es aspiriert stets „metaphysische" Geltung und sein Gegenstand gilt als die unabhängig Variable aller Weltveränderungen. Nach dem Denkgesetz der analogischen Übertragung irgendwo bewährter Gesetze und Schemata[1] auf andere Seinsgebiete wird nun die ganze Welt, oder doch ein maximaler Teil, dem bevorzugten Gebiet analog gedacht. Um Beispiele anzuführen: Für Descartes ist die von ihm entdeckte analytische Geometrie „die" Naturwissenschaft „überhaupt", ja sogar Naturmetaphysik; die sogenannten Erhaltungsprinzipien der jungen Dynamik werden sukzessive übertragen: a) auf alle qualitativen Naturerscheinungen (Ton, Licht, Farbe usw.); b) auf die Chemie (Atomistik und Molekularmechanik) und das Weltgebäude; c) auf die seelischen Tatsachen (Assoziationspsychologie) und die Physiologie (bzw. holländische und französische Medizin); d) auf Sozial- und Staatswissenschaften, Ethik und Rechtslehre (Hobbes, Spinoza usw.). Für Marx wird alles, was Kultur und Religion heißt, Funktion und Epiphänomen („Überbau") der Wirtschaftsgeschichte und der Dynamik der Klassenkämpfe; für die moderne Dilettantenbiologie der „Lebensphilosophie" eigentlich alles „Leben" (Bergson, Simmel). Die hypnoiden Grundbegriffe des großen Narren und des großen Kindes, das man den „Zeitgeist" nennt, entstammen jedesmal diesen generationsweise einsetzenden Gemütsgesamtbewegungen, den rauschartigen Affekten, in denen sich nach Gesetzen der Triebenergetik lange gebundene und (durch irgendein lange herrschendes asketisches System gewisser Triebbeschränkungen und dafür Überlastungen anderer Triebe) zurückgedrängte Triebrichtungen freimachen, gleichsam revoltieren. Die neue Triebstruktur und ihr gegen-

[1] Vgl. hierzu E. Mach, „Erkenntnis und Irrtum".

über auch eine neue Form des triebbeschränkenden Ethos — das als Ethos stets relativ asketisch, nur eben nach wechselnden Triebrichtungen ist — wird ebensowohl durch die objektive Blutsherkunft und Mischung der Führereliten als durch deren seelenhaften Ausdruck in jenen Gefühlsströmen geboren; und damit auch ein neuer Selektionsmodus der möglichen Welteindrücke und eine neue Willensrichtung gegenüber der Welt. Das theoretische Weltbild einerseits und die jeweilige praktische (politische, ökonomische, soziale) Wirklichkeitswelt stimmen nicht darum überein, weil eine dieser Welten die andere kausierte, sondern weil sie beiderseits gleich ursprünglich durch die Einheit der neuen Ethos- und Triebstruktur bestimmt sind. Auf jede solche emphatische und ekstatisch-enthusiastische Epoche folgt dann regelmäßig eine Epoche die zugleich Ernüchterung ist, neue Vergegenständlichung des Sachgebiets und Beginn seiner induktiven und deduktiven, auf alle Fälle rationalen Durchdringung durch die positive auf diese Weise erst zur Geburt gelangende Sachwissenschaft, in deren Gestaltung neben den rein sachlich vom Gegenstande her erfolgenden Formungen nun aber auch sofort der soziale Bedarf des Staates und der Wirtschaft an Technikern und Ingenieuren, der Gesellschaft an Ärzten usw. mitbestimmend eingreift. Der Gefühlsüberschwang und die Richtung, die er nimmt, ergreift meistens Religion, Kunst, Philosophie gleichmäßig, und dann erst durch die je neue Philosophie hindurch die Wissenschaft und die Wissenschaften. Die Naturphilosophie geht der Wissenschaft der Natur voraus „wie die Mutterlauge dem Kristall" (Comte), und überall, wo die Philosophie groß war, war sie nicht die bloße „Eule" der Minerva positiver Wissenschaft, sondern vielmehr ihr Pionier. Philosophische Hypothesen treten oft erst spät ins positiv wissenschaftliche Stadium ihrer Prüfbarkeit, wie Brunos Lehre von der chemischen Homogenität der Welt — die Comte als „metaphysisch" ablehnte — durch die Spektralanalyse Bunsens und Kirchhoffs; wie die reine Mathematik der Griechen, die der Philosophie ähnelt und eine Erweiterung der Logik ist (zum Beispiel die Theorien der Kegelschnitte von Proklos), durch Galilei, Huygens, Kepler, Newton; die Riemannsche Geometrie durch

Einstein; die alte philosophische Theorie von der dynamischen Konstitution der Materie (Leibniz und Kant) durch Weyl[1].

Die stil- und strukturanalogen Beziehungen zwischen Kunst (und den Künsten untereinander), Philosophie und Wissenschaft der großen Epochen brauchen nun keineswegs auf bewußter Übertragung zu beruhen, wie in Fällen vom Typus Dante-Thomas von Aquin, Descartes-Racine und Molière, Goethe-Spinoza, Schiller-Kant, Wagner-Schopenhauer, Hebbel-Hegel, sondern sie sind gerade da am sinnstrengsten, wo sie aus diesen, die älteren Differenzierungen der überlieferten geformten Kulturwerte in sich zurücknehmenden und neu aus sich gebärenden Tiefgesamtwandlungen der Seele einer neuen Generation ganz unabhängig von personaler und bewußter Einwirkung aufeinander erfolgen. So verhielt es sich zum Beispiel bei den (von P. Duhem beschriebenen) Analogien zwischen der französischen klassischen Tragödie und der französischen mathematischen Physik des 17. und 18. Jahrhunderts, zwischen Shakespeare und Milton und der englischen Physik, ferner bei den Stilanalogien der Gotik in der Baukunst und der Hochscholastik, zwischen Leibniz und der Kunst des Barock[2]; zwischen Mach-Avenarius und dem malerischen Impressionismus; dem Expressionismus und der modernen sogenannten Lebensphilosophie usw. Der Wandel der Formen und Richtungen dieses je eigenartig strukturierten Gefühlsdranges ist gänzlich jenseits bewußter „Zwecke und Interessen", wohl aber gestaltet er alle Zweckbereiche bereits mit; er ist wissens- und wollensprimär. Daß er biologisch bedingt ist, nicht zwar notwendig in einem naturwissenschaftlichen Sinne als Folge neuer objektiver Blutmischung kraft Rassenkampfes und Rassenüberlagerung, wohl aber insofern, als entweder andere Stämme eines Volkes die geistigen Führerschichten stellen[3],

[1] Vgl. den Aufsatz: „Was ist Materie?" in „Die Naturwissenschaften", 12. Jahrgang, Heft 28, 29 und 30. Siehe auch Weyls treffendes Urteil über die Pionierschaft der Philosophie in der Geschichte der Physik.

[2] Vgl. hierzu Dvoràk, „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte", und Schmalenbachs Leibnizbuch.

[3] Nadler hat in seiner „Berliner Romantik" die Herkunft der deutschen Romantik aus den ostdeutschen Kolonialstämmen wahrscheinlich gemacht.

oder als andere ja stets auch vorhandene Blutschichten der Völker durch Aussterben bisher herrschender Blutschichten (wie in Frankreich des fränkischen Adels, in England des normannischen) oder auf revolutionärem Wege an die Führung gelangen (wie zum Beispiel jetzt die Juden in Rußland durch die bolschewistische Revolution), — das beweist schon die stets generationsperiodisierte Rhythmik des Auftretens dieser Bewegungen. Trifft, wie im Falle der deutschen Romantik (kraft der Erfahrung der späteren Phasen der französischen Revolution), eine Enttäuschung der Oberschichten über die Folgen der Aufklärungsideen mit solchen generationsbestimmten Seelenwandlungen derselben Gruppen durch neue Eliten zusammen, so bestimmt diese die Richtung der Bewegung auf Wiederbelebung des Geistes eines vergangenen Zeitalters, zum Beispiel des Mittelalters und seiner seelisch-geistigen Welt, noch stärker. Der „historische Sinn" der deutschen Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert — den L. von Ranke als „Sympathie mit allem Menschlichen" bestimmt hat, — und die aus ihm hervorgehenden verschiedenen sogenannten „historischen Schulen" der Geisteswissenschaften in Religion und Theologie, Recht, Ökonomie, Philosophie, Kunst usw. sind, wie es uns W. Dilthey, E. Troeltsch, Rothacker und andere so trefflich gezeigt haben, in dieser also zwiefach motivierten romantischen Bewegung geboren worden. Es ist ja eine Eigenart aller Menschengeschichte, daß sich zwar an äußeren Vorgängen, Werken und Zuständen nichts wiederholt, daß aber die schlafenden Seelenkräfte, die irgendeine Epoche erfüllten, durch Nacherleben in sogenannten „Reformationen", „Renaissancen", „Rezeptionen" immer wieder erwachen und aktiv werden können, wenn blutsmäßig kongenitale und zugleich geistig kongeniale Pioniere und Eliten sie — die lange verborgenen — gleichsam wecken und hervorlocken; wenn diese Kräfte in neuen zukunftsgerichteten Plänen und Taten ausbrechend auch gleichzeitig neue Retrospektiven auf die vorher wie stumme und tote Welt der Vergangenheit — mächtigen Lichtkegeln gleich — werfen. Das Nacherleben der geistig-seelischen Funktionen, die vergangene Kulturwerke schufen, muß also auch in den historischen Geisteswissenschaften dem objektiven Studium

dieser Werke selbst und ihrer „Formen", das heißt dem philologischen Studium, stets vorherschreiten. Was sich aber dann an neuen eigenen Werken der jeweiligen Epoche aus diesen neuerweckten Kräften ergibt, das ist nie eine „Kopie" der alten Werke, auch wenn diese als sogenannte „Vorbilder" fungierten. Die eigene Kunstübung des Humanisten ist der „wirklichen" Antike genau so fern wie das reformierte Christentum dem Urchristentum. Der Mönch kopiert treu und genau das Werk des antiken Schriftstellers — er, der seinem Geiste am allerfernsten steht. Der emphatische Altertumsliebhaber und Humanist verunstaltet es häufig durch höchst subjektivistische Konjekturen und Interpretationen, und schafft, soweit er produktiv ist, Werke, die meist ganz unklassisch sind. Der wissenschaftliche Philologe, der aber den Humanisten bereits voraussetzt, vereinigt erst den „Geist" mit Treue und philologischer Strenge.

In diesen typischen, immer wiederkehrenden Erscheinungen der Geschichte aller Arten von Wissen scheinen sich im Großen und in der Sphäre der Kollektivität nur Gesetze auszuwirken, die wir auch im Kleinen und bei Individuen streng bestätigt finden. Ein erstes dieser Gesetze ist, daß jede Art intellektiver Soseinserfassung eines Gegenstandes ein auf diesen Gegenstand bezogenes emotionales Werterlebnis voraussetzt. Der Satz gilt ebensowohl für die einfachste Wahrnehmung, als für das Erinnern, Erwarten, endlich auch für alle Arten des Denkens; er gilt für die Anschauung der Urphänomene (das heißt der empfindungsfreien und dem hic-nunc-Dasein enthobenen Urgestalten der Dinge) und das unmittelbare Ideendenken, die beiderseits zu Aprioriwissen führen, nicht minder als für alles auf Beobachtung, Induktion und mittelbarem Denken beruhende Erkennen zufälliger Tatbestände. Die Wertnehmung geht stets der Wahrnehmung vorher. Wunsch und Gefühlsausdruck enthalten die ersten Worte, die das Kind spricht. Seelischer Ausdruck aber ist auch das erste, was es wahrnimmt.[1] Daß der Zucker „angenehm" ist, erfaßt das Kind, ehe es die

[1] Vgl. „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., Teil C, S. 244 ff.

Empfindungsqualität „süß" erfaßt. Die Sinnesfunktionen der Tiere haben sich nur in dem Maße ausgebildet (und sekundär die zugehörigen zentralen und peripheren Organe strukturiert), als die durch sie erfaßbaren Qualitäten als Zeichen für Lebensschädliches oder -nützliches fungieren können. Alle schöpferischen Entdecker, Erfinder, Forscher haben ferner ausgesagt, daß ihnen das, was sie fanden, zuerst in Form einer mehr gefühlten, als gedachten „Ahnung" vorgeschwebt habe. Alle Anfänge einer neuen wissenschaftlich schöpferischen Epoche sind solcher „Ahnungen" voll. Während im scholastischen Zeitalter das Weltwissen im wesentlichen als abgeschlossen und für immer geordnet erscheint, stehen die Menschen in den Perioden, da sich ein neues Weltbild ankündigt, vor der Natur oder dem sonstigen Sachgebiet in dem Bewußtsein eines unabsehbaren Erkenntnisprogresses. Alle, auch die bekanntesten Erscheinungen erhalten innerhalb der Renaissancen einen neuen Fraglichkeitscharakter. Jedes Problem, das heißt jeder von dem subjektiven Frageakt des Individuums unabhängige Frageverhalt führt unaufhaltsam zu neuen Frageverhalten, sodaß die Natur gegenständlich etwas von rätselhafter Tiefe annimmt. Es ist ein allgemeines Verhalten, das der Periode der kindlichen Entwicklung ähnelt, da die Kinder endlos „warum?" fragen. Als ein seelisch-geistiger Verjüngungsvorgang kollektiver Natur äußern sich Bewegungen von der Art der Renaissance auch durch eine anscheinende Rückkehr zu primitiven Auffassungsformen der Welt. Der Geist verjüngt sich, integriert sich, um sich neu zu differenzieren. Der Übergang von der hochscholastischen Weltansicht zur neueren Naturansicht war erfüllt von Hexenwahn, Aberglauben, Mystizismus, Geister- und Dämonenglauben und ähnlichen Dingen, wie sie das Hochmittelalter nicht gekannt hatte. Die Natur wurde plötzlich wieder eine gewaltige Ausdruckserscheinung von Kräften vitaler, aber wenig geordneter Art, deren sich Astrologen, Alchymisten, Ärzte vom Typus eines Paracelsus bemächtigen zu können meinten. Tendenzen der primitiven magischen Technik aller Art schienen wieder aufzuleben. Es ist — wie W. Dilthey es treffend nannte — ein „dynamischer Naturpantheismus", der den Übergang vom scholastischen Weltbild zur neuzeitlichen rationalen

Wissenschaft vermittelt. Auch im Erotischen war das Zeitalter, als Ganzheit gesehen, „pubertätsmäßig" gefärbt.[1] Es wäre eine irrige Ausdeutung der Mächte, die den Anthropomorphismus der mittelalterlichen Weltanschauung überwunden haben, in ihnen nur, oder auch nur zeitlich an erster Stelle, das rationelle Denken zu sehen. Denken — *gerade* das konnten die Scholastiker feiner und schärfer, kunstgerechter und methodischer als die Breite der gesamten neuzeitlichen Forschergenerationen. Es war vielmehr an erster Stelle eine orgiastische und ekstatische, gefühlsmäßige Hingabe an die Natur und eine neue der Welt sich öffnende Erlebnishaltung, die im eigenen Triebleben nur eine Fortsetzung des alle Natur tragenden Dranges und Kräftestromes empfand, gefolgt von einem neuen Hunger zur „Autopsie" (ein Lieblingswort der Renaissance), was über das Bücherwissen und über den engen Anthropomorphismus hinausgeführt hat. Eine Welle derselben Art, wie sie als die orphische Bewegung von Kleinasien über Thrakien nach Griechenland brauste, um hier, wie Nietzsche tief gesehen, erst durch gegenseitige Befruchtung mit dem Apollinismus, das heißt mit der Kunst der *Ideen*erfassung, nicht nur die Tragödie, sondern auch die klassischen Philosophiekonzeptionen eines Plato und eines Aristoteles zu erzeugen. Darum ist auch die *Eros*lehre Platons ein Lieblingsgegenstand der Philosophen und Dichter der Renaissance, als eine Lehre, die selbst aus der orphischen Bewegung und den ihr zugehörigen Mysterienkulten entsprungen war.

Angesichts dieser und vieler analoger Erscheinungen der menschlichen Wissensgeschichte läßt sich eine Frage stellen, die ich hier nicht zu entscheiden wage, die mir aber das größte Interesse zu verdienen scheint. Wir wissen, daß das, was die Ethnologie „*Hochkulturen*" nennt, in seinen Anfängen stets durch Mischungen von vorwiegenden Mutter- und Vaterkulturen erwachsen ist, — Mischungen, die auch solche der Mentalitäten und Weltanschauungsformen einschließen, die in diesen beiden Kulturarten in so scharf sich voneinander abhebender Weise je einseitig ausgebildet

[1] Vgl. W. Sombart „Luxus und Kapitalismus".

waren. Es ist, als ob das Prinzip der Zeugung durch Weibliches und Männliches, das zwischen Einzelindividuen und körperlich den Wellenschlag des organischen Lebens beherrscht, noch einmal tätig und wirksam würde zwischen Kollektivitäten, und außerdem in der Sphäre der korrelaten seelisch-geistigen Vorgänge und Tätigkeiten, aus denen Kultur erwächst. Wir dürfen als einigermaßen gesichert annehmen, daß nicht nur ekstatisches Verhalten in Wahrnehmung, Gefühl, Triebimpuls, dem ichbezogenen und „bewußten" Verhalten in aller psychischen Entwicklung vorhergeht; wir dürfen es auch als sehr wahrscheinlich annehmen, daß die beiden Grundarten von Ekstasis, die in aller Geschichte, besonders der Mystik, wiederkehren, die (dunkle) Einfühlung mit der Dynamik der natura naturans unter Ausschaltung des Geistes, und die (helle) Ekstasis des θεᾶσθαι τὰ θεῖα durch asketische Außerkraftsetzung des Trieblebens und damit des Widerstandes, in dem uns das Realsein (hic et nunc) der Dinge primär gegeben ist, in ihrer ersten soziologischen Wurzel auf Mutter- und Vaterkulturen zurückgehen. Ist es dann aber nicht wahrscheinlich, daß nicht nur die „Konzeption" des Genius auf allen seinen Wirkgebieten in der Größe der Spannung und in der Innigkeit und Tiefe der Lösung dieser Spannung zwischen den beiden entgegengesetzt gerichteten ekstatischen Verhaltungsweisen beruht, sondern ebendasselbe auch zutrifft von Konzeptionen und Schöpfungen neuer Kulturen durch ganze Völker? Das große Geheimnis aller Kultursoziologie überhaupt, warum bestimmte Epochen oft weniger Jahrzehnte über andere Epochen ähnlich hervorragen wie das Genie über den menschlichen Durchschnitt, dürfte vielleicht von diesem Punkte her zu fördern sein. Und es würde also auch verständlicher werden, warum die analoge Momente in sich hegenden Gegensätze Scholastik-Mystik, Klassik-Romantik, rationale Form und Ideenphilosophie einerseits und Einfühlende intuitionistische Lebensphilosophie andererseits jene Abwechslung und Rhythmik in der Geschichte aller Kultur zeigen, die wir immer wiederfinden, wenn auch unter den verschiedensten historisch individualen Formen — eine Abwechslung, in der das zweite Glied des Gegensatzes meist vorhergeht. —

Wenn Lieben und Herrschen, wie wir es seit vielen Jahren behaupten[1], zwei sich ergänzende Erkenntnishaltungen — beide dem menschlichen Geiste gleich wesentlich und gleich notwendig — fundieren, so wird die neue Wissenschaft, insbesondere in dem Stadium ihres Werdens, das nach dieser ihrer Pubertätszeit zu ihrer Reife führt, auch in einer neuen Richtung des Herrschaftswillens gegründet sein. Und so ist es in der Tat. Denn die zweite positive Wurzel der positiven Wissenschaft der Neuzeit ist der unbegrenzte, das heißt durch keinen besonderen Bedarf begrenzte, durch Ethos und Wille begutachtete Trieb des aufstrebenden Stadtbürgertums zu nicht gelegentlicher, sondern systematischer Naturbeherrschung jeder Art und zu grenzenloser Aufstapelung und Kapitalisierung von Wissen solcher Art von Natur und Seele, daß Natur und Seele, wenn auch nicht wirklich diesem Wissen gemäß — das war Bacons enge, allzu englisch-praktische Einschränkung, die ihn schon gegen die Astronomie des Fixsternhimmels als „eitler" Wissenschaft törichte Worte machen ließ, ein Verfahren, das Comte[2] leider nachahmte — beherrscht werden können, so doch durch irgendeine Art von Bewegung und Eingriff als beherrschbar und darum lenkbar gedacht werden können, respektive die „Seele" durch Politik, Erziehung, Unterweisung, Organisation (und hier die Masse voran) gelenkt und geleitet werden könne.[3] An dieser Stelle bedarf es, wenn irgendwo, sehr feiner Finger, um nicht in die Verkehrtheiten des traditionellen Intellektualismus einerseits und des Pragmatismus mit Einschluß der ökonomischen Geschichtslehre anderseits zu verfallen, auch nicht den Irrtümern

[1] Vgl. auch neuerdings Grünbaum in seinem demnächst erscheinenden Buche „Herrschen und Lieben", Cohen, Bonn.

[2] Wieviel Einschränkung hat Comte der Wissenschaft aus seinem engen Sensualismus heraus gegeben, die sie seitdem durchbrach! Er bestritt zum Beispiel die Existenz einer auf Selbstbeobachtung basierten Psychologie, die Erkenntnis der Chemie der Sterne, die mechanische Wärmetheorie, die Möglichkeit einer Evolutionslehre, die Lösbarkeit der Unendlichkeitsprobleme von Raum, Zeit, Materie usw!

[3] Diese Begrenzung des Erkenntniszieles bleibt den meisten großen Forschern unbekannt. Nur Giovanni Battista Vico setzt das bewußte Prinzip an: „Wir erkennen nur das an der Natur, was wir auch hervorbringen können". (Vgl. auch E. Cassirer, „Geschichte des Erkenntnisproblems".) Er erhebt sich damit bedeutend über seine Zeit.

des Psychologismus, Soziologismus und Historismus, die die neue Wissenschaft gleichfalls zu entwerten meinen, wenn sie ihren „Ursprung" soziologisch erklären. Uns hindert daran schon unsere Methodik, die nie den Sinngehalt der geistigen Kultur und seine Wertgeltung, sondern nur die Auswahl dieses oder jenes Sinngehaltes aus geistig gleich möglichen Sinngehalten realsoziologisch erklärt. Vor allem darf hier nicht von Motivationen und subjektiven Absichten der gelehrten und forschenden Individuen die Rede sein; diese können unendlich mannigfaltig sein: technische Aufgaben, Eitelkeit, Ehrgeiz, Gewinnsucht, Wahrheitsliebe usw. Das Deklarandum ist der soziologisch bedingte Ursprung des kategorialen Denkapparats und der objektiven Gesamtziele der Forschung und ihrer versachlichten „Methoden", die in der „neuen Wissenschaft" („nova scientia") jenseits von Wille, Wunsch und subjektiver Absicht der Individuen wirksam sind. Warum gewinnt zum Beispiel die Kategorie der „Quantität" das Primat vor der der „Qualität"; die Kategorien der „Relation" das Primat vor der Kategorie der „Substanz" und ihrer Akzidenzien[1]; die Kategorie des „Naturgesetzes" vor jener der „Form", der „Gestalt", ferner des „Typus" und der „Kraft"; die kontinuierliche, die Raumgestalten nach einer analytischen Formel erzeugende Bewegung das Primat vor der Kategorie der qualitativen Raumgestalt (analytische Geometrie des Descartes); die Logik des relationistischen Denkens vor der Logik des subsumierenden Syllogismus; die vorwärtsschauende prospektive „ars inveniendi" vor der „ars demonstrandi" eines unbeweglich gedachten Wahrheitsbesitzes theologischer und philosophischer Art, gegründet auf den kirchlichen Christus und auf den „Fürsten derer, die da wissen" (Dante), das heißt Aristoteles, als oberste Autoritäten? Warum hat der moderne experimentierende und mathematisch deduzierende „Forscher" nun die Führerschaft, und nicht mehr der mittelalterliche „Gelehrte", das heißt ein Mann, der viele Bücher hat und stets nach rückwärts sieht? Warum geht man nunmehr von den Erscheinungen des

[1] Vgl. hierzu E. Cassirer, „Substanz und Funktionsbegriff".

Bewußtseins aus und nicht mehr vom Seienden selbst? Warum ersteht die Quellenkritik als Prinzip aller historischen Forschung und eine neue Hermeneutik, die den Sinn der überlieferten Schriften aus der Umwelt des Schriftstellers erklärt, die ferner Vergangenheit und Gegenwart scharf trennt, — die im Mittelalter und in der Scholastik ein seltsames Gesamtgespinst bilden, das gleichsehr die lebendige Gegenwart und ihre Eindrücke tötet, als es das Bild der Vergangenheit fälscht und unbewußt nach Gegenwartsinteressen umdeutet, sodaß man zum Beispiel ernsthaft meinen kann, der „Nous" des Aristoteles sei ungefähr identisch mit dem Gotte des Moses und des Evangeliums? Warum wirft die kritische Geschichtswissenschaft — als Ganzes zugleich eine Selbstanalyse, Selbstbefreiung und Selbstheilung der Gesellschaft — so ungeheuer vieles, das kraft der ewigen Täuschung unbewußter lebensgemeinschaftlicher Tradition durch Ansteckung der Generationen aneinander sich eben noch als „gegenwärtig" und „lebendig" ausgab, in der Vergangenheit Schoß und in ein Schattendasein zurück, dahin, woher es eben kam, zugleich aber seine eigentümliche historisch gebundene Natur scharf erkennend? In bezug auf die neuere Naturwissenschaft urteilt hier in vieler Hinsicht richtig, wenn auch wiederum einseitig und schief, O. Spengler: „Innerhalb der Barockphilosophie steht die abendländische Naturwissenschaft ganz für sich. Etwas Ähnliches besitzt keine andere Kultur. Sicherlich war sie von Anfang an nicht die Magd der Theologie, sondern Dienerin des technischen Willens zur Macht und nur deshalb mathematisch und experimentell gerichtet und von Kind aus praktische Mechanik. Da sie durch und durch Technik ist und dann Theorie, so muß sie so alt sein wie der faustische Mensch überhaupt[1]. Technische Arbeiten von einer erstaunlichen Energie der Kombination erscheinen schon um 1000. Schon im 13. Jahrhundert hat Robert Grosseteste den Raum als Funktion des Lichtes behandelt, Petrus Peregrinus 1289 die bis auf Gilbert (1600) herab beste, experimentell begründete Abhandlung über den Magnetismus geschrieben

[1] Das ist ein deduktiver Schluß Spenglers aus seiner neuen Periodisierung, die mit dem Jahre 1000 das „faustische Zeitalter" beginnen läßt.

und beider Schüler Roger Bacon eine naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie als Grundlage für seine technischen Versuche entwickelt. Aber die Kühnheit im Entdecken dynamischer Zusammenhänge geht noch viel weiter. Das kopernikanische System ist in einer Handschrift von 1322 angedeutet und einige Jahrzehnte darauf von den Schülern Occams in Paris, Buridan, Albert von Sachsen und Nikolas von Oresme, in Verbindung mit der vorweggenommenen Mechanik Galileis, mathematisch entwickelt worden. Man täusche sich nicht über die letzten Triebe, die all diesen Entdeckungen zugrunde liegen: das reine Schauen hätte des Experiments nicht bedurft, aber das faustische Symbol der Maschine, das schon im 12. Jahrhundert zu mechanischen Konstruktionen trieb und das Perpetuum mobile zum Prometheusgedanken des abendländischen Geistes gemacht hat, konnte es nicht entbehren. Die Arbeitshypothese ist immer das erste, gerade das, was für keine andere Kultur einen Sinn hätte. Man muß sich durchaus mit der erstaunlichen Tatsache vertraut machen, daß der Gedanke, jede Kenntnis von natürlichen Zusammenhängen sofort praktisch auszubeuten, den Menschen durchaus fernliegt mit Ausnahme der faustischen und derer, die, wie die Japaner, Juden und Russen, heute unter dem geistigen Zauber ihrer Zivilisation stehen. Daß unser Weltbild dynamisch angelegt ist, enthält schon den Begriff der Arbeitshypothese" (U. d. A., Bd. II, S. 369).

E. Dühring, P. Duhem, E. Mach und Boltzmann für Mechanik und Physik, Kopp für die Chemie, Cantor für die Geschichte der Mathematik, neuerdings soziologisch zusammenfassend C. Bouglé[1], für die biologischen Naturwissenschaften Rádl[2], für die Psychologie Bergson, Scheler, Grünbaum haben gezeigt, wie stark der sogenannte technische Antrieb für die Anwendung mechanischer Schematas auf die Tatsachen war: wie innerhalb der reinen Mathematik naturwissenschaftliche Aufgaben der physikalischen Anwendung; innerhalb der exakten Wissenschaft überhaupt technologische Probleme, innerhalb der Technologie technisch-praktische Probleme der

[1] Vgl. C. Bouglé, „Leçons de sociologie sur l'evolution des valeurs", Paris 1922.

[2] Siehe Rádl, „Geschichte der biologischen Theorie", besonders Bd. II.

Industrie, der Befestigungs-, Kriegs- und Kommunikationstechnik, ferner der szientifizischen Experimentier- und Meßtechnik; selbst innerhalb der Biologie die Antriebe der Tier- und Pflanzenzüchter, der Diagnostik und der Therapie von Krankheiten; innerhalb der Psychologie die Technik der Seelenlenkung und -leitung in Pädagogik und Politik (von Ignatius' auf assoziations-psychologischen Vorstellungen beruhenden Exerzitien, Spinozas Affektenlehre und der englischen Assoziationspsychologie bis zur modernen angewandten Seelenkunde und ärztlichen „Psychoanalyse") das theoretische Bild der Tatsachen eigentümlich und stets irgendwie formal-mechanisch umgestalten. Der Pragmatismus und Fiktionalismus jeder Art wie der formale Technizismus der Mathematik, aber auch der marxistische Technizismus des Primates der ökonomischen Produktionstechnik vor der Wissenschaft[1], haben nicht verfehlt, aus diesen historischen Erkenntnissen scheinbare Bestätigungen ihrer Theorien und ihre Waffen zu holen. Der ausgezeichnete Physiker Boltzmann hat sogar den Satz geschrieben, daß der letzte Beweis für die theoretische Naturwissenschaft doch wohl der sei, daß „die Maschinen gehen", die man nach ihrem Gesetze gebaut habe; daß man durch ihre Theorien weiß, wie man in die Natur einzugreifen habe, damit erfolge, was man wünscht![2] Auch das Denken selber sei nur „ein Experimentieren mit Bildern und Zeichen" der Dinge an Stelle ihrer selbst; und die „Denkgesetze" seien Regeln, die sich aus vielen gelungenen, das heißt zu erfolgreichen Eingriffen in die Natur führenden Denkexperimenten mit solchen Zeichen schließlich bewährt, und dann fixiert hätten. Ist wirklich die „Arbeit" die Wurzel aller Kultur und Wissenschaft (Marx im kommunistischen Manifest), so wäre ja damit in der Tat wenigstens ein erhebliches Stück der marxistischen These bewiesen[3].

---

[1] Wie einstimmig alle marxistischen Sozialisten bis auf die Führer der Sowjetrepublik den technischen Ursprung der Naturwissenschaft und ihren ausschließlich technischen Sinn behaupten, dazu siehe W. Sombart, „Der proletarische Sozialismus", 1. Bd.

[2] Vgl. zu dem Folgenden die Abhandlung dieses Bandes: „Arbeit und Erkenntnis".

[3] Ich meine das technologische, noch nicht das spezifisch ökonomische Stück dieser These. Vgl. hierzu auch Bd. III meiner „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre", besonders den Aufsatz „Arbeit und Weltanschauung".

Dann ist der Mensch nicht „animal rationale", sondern „homofaber", und er hat nicht Hände und freibeweglichen Daumen, weil er vernünftig ist, sondern er ist erst vernünftig geworden, weil er Hände hatte, und weil er diese seine Organe in Werkzeuge zu verlängern und schließlich möglichst weitgehend aus der Produktion auszuschalten wußte; weil er ferner verstand, zugunsten von Zeichen und ihren Verknüpfungen die Sinnesanschauungen und Vorstellungsbilder, zugunsten von Maschinen menschliche Willens- und vitale Bewegungsenergie zu sparen, letzteres zu Lasten zuerst organischer Energien der untermenschlichen Natur (Ackerbau, Tierzüchtung, Viehzucht, Holzbrand), schließlich aber vorwiegend anorganischer Energien (Sonnenwärme, elektrische Energien, Wasserkräfte usw.). Eine gewaltige erkenntnistheoretische sozialwissenschaftliche Denkströmung, die in der ganzen Kulturwelt verbreitet ist, hat die Dinge in der Tat historisch so gesehen. Es ermangelt dabei nicht der Pikanterie, daß die gemeinsamen Gegner des älteren wissenschaftlichen Rationalismus und Intellektualismus, die soziologischen Marxisten und Positivisten einerseits, die Neuromantiker aller Art andererseits, beiderseits Tatsachenreihen dieser Art für sich benutzen: die einen, um zu zeigen, es komme der Wissenschaft „Wahrheit" nicht zu, da diese „höheren" Quellen der Erkenntnis (Intuition, Dialektik) vorbehalten sei, sondern nur Bequemlichkeit[1]; die anderen, um zu zeigen, was schon Th. Hobbes behauptete, daß die Wahrheit in nichts anderem bestehe, als in einem „eindeutigen und bequemen Bezeichnen der Tatsachen"[2]. Ich glaube nicht, daß einer dieser wissenssoziologischen Deutungen obiger historischen Tatsachen — der wirklich erwiesenen — eine nennenswerte Bedeutung zukommt. Aber nicht minder irrt der ältere wissenschaftliche Rationalismus, der die Wissenschaft für den obersten Pionier der modernen Welt selbst hält, und der lange dazu

[1] Vgl. zum Beispiel H. Bergson, Le Roy und den Italiener B. Croce.

[2] Der gegenwärtig scharfsinnigste Vertreter dieser streng nominalistischen Wissenschaftstheorie, die alles Erkennen auf Wiederfinden eines Elementes in einem Komplex und auf eindeutiges Bezeichnen des Wiederfindbaren zurückführt, ist Moritz Schlick. Vgl. seine „Allgemeine Erkenntnistheorie".

neigte, das Weltbild der Wissenschaft nicht nur für ein wahres und richtiges, sondern auch für ein absolutes Bild von absoluten Dingen zu halten.

In innigster und sinngesetzlich notwendiger Verbindung mit der Umformung des logischen Kategoriensystems, dessen Hauptzüge wir herausgestellt hatten, vollzieht sich nun auch ein Prozeß, den wir als wachsende Scheidung und Trennung der intellektiven und der emotional-volitiven Funktionen des menschlichen Geistes in den neuen Führerschaften, die vom Mittelalter zur Neuzeit überleiten, nennen können; der folgerichtig auch in einer schärferen Scheidung aller Wert- und Sollensprobleme von allen Daseins- und Soseinsproblemen zum Ausdruck gelangt. Auch hier würden wir es für einen schweren Irrtum halten, wenn man annähme, es handele sich dabei nur um neue Theorien über dieselben Tatbestände. Im Gegenteil: Die, von Duns Scotus an, sich in überaus mannigfacher Form[1] darstellenden Lehren von einem Willensprimat in Gott und Mensch und einem Dualismus von Wille und Verstand sind selber nur rationale Fassungsversuche einer neuen soziologisch bedingten Bewußtseinslage des abendländischen Menschen, die durch einen wahren und wirklichen Differenzierungsprozeß des Geistes selbst entstanden ist. Der steigende Dualismus ist mehr entwicklungspsychologisch, der Primat aber des Willens über den Verstand mehr soziologisch bedingt. Gerade weil das mittelalterliche Denken, als soziale Denkart, selbst noch konstitutiv sich in jenem realen Entwicklungsstadium alles Denkens befand, das die Entwicklungspsychologen „Gefühlsdenken" genannt haben,[2] das heißt ein Denken, in dem die Einheitsbildungen von Bedeutungen, Urteilsgehalten, Urteilszusammenhängen, Zielen des Schließens als Gedankentätigkeit stark durch wertende „Vor-Gefühle" bestimmt sind, ferner praktisch dynamische

[1] Vgl. die treffliche Darstellung bei H. Heimsoeth, „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters" (Berlin 1922), Kapitel VI, „Erkenntnis und Wille"; ferner Przywara, „Religionsbegründung" (Herder 1924).

[2] Vgl. hierzu E. Jaensch, „Einige allgemeine Fragen der Psychologie und Biologie usw.", Leipzig, Barth 1920. Viel Treffendes auch bei Müller-Freienfels, „Grundzüge einer Lebenspsychologie", 1. Bd., Leipzig 1924.

Schemata von Verhaltungsweisen des Gesamtorganismus die Bedeutungs-Erfassung und Bedeutungs-Gliederung des Weltinhalts noch vorwiegend bestimmten, — gerade weil es ein solches subjektiv anthropopathisches Denken war, konnte es sich nicht auch als solches erkennen. Es mußte sich vielmehr für rein theoretisches Denken selbst halten. Der Mensch erkennt immer nur das an sich, was er nicht mehr ist, niemals das, was er ist.[1] Wenn das Seiende und Soseiende durch ein durch Vorgefühle und Schemata dieser Art unbewußt geleitetes Denken bereits aufgefaßt wird (nach einem bestimmten Vorzugssystem von diesem Gefühl entsprechenden Wertvorzugsgesetzen und Auswahlgesetzen des triebhaften Strebens), so muß sich also notwendig jene Grundidee ergeben, die für alles mittelalterlich-scholastische Denken grundlegend und auch für die antike Denkart, zum mindesten in der klassischen Antike, die ohne Zweifel vorwiegende ist. Man kann diese Grundidee in zwei Sätzen aussprechen: „Jedes Ding ist gut in dem Maße als es ist, und schlecht in dem Maße, als es nicht ist", und „Jedes Ding ist in der Rangordnung des Guten und Schlechten ein um so höheres Gut, respektive Übel, je selbständiger die Art ist, in der es sein Dasein besitzt." Diese Sätze, die natürlich die gesamte scholastische Philosophie für ontologische seinsgültige Sätze nimmt, bezeichnen in Wirklichkeit ein apperzeptives Funktionsgesetz des menschlichen Geistes, sofern er und soweit er lebensgemeinschaftlich gebunden ist. Die ganze Welt, von der Materie bis zu Gott hinauf, ist hiernach schon durch und kraft ihres Daseins und ihrer Daseinsweisen allein eine Hierarchie von Gütern, deren Spitze das summum bonum, das heißt Gott selbst ist, Gott eben darum, weil er erstens das selbständigste Seiende ist (ens a se et per se), und er zweitens das unendlich seiende Sein ist, dem Grade des „existere" nach — ein Wort, das für die mittelalterliche Denkart noch eine steigerungsfähige Tätigkeit bedeutet.

[1] Nur so erklärt sich der seltsame Widerspruch, daß die gerade am stärksten durch Gefühle und Glaubens-„Vorurteile" geleitete scholastische Philosophie ihrer Intention nach schroff „intellektualistisch" ist.

Soziologisch gesehen ist diese Denkart, das Wertsein aus dem Sein selbst analytisch herzuleiten, wie gesagt eine spezifisch lebensgemeinschaftliche, mit der dazugehörigen biomorphen Weltanschauung notwendig und sinngesetzlich verbundene und gleichzeitig ständische Denkart. Kirche, Staat, Stände, die Hauptberufe sind nach dieser Meinung ebenso wie alle ethischen und ästhetischen Wertunterschiede notwendig Teile und Folgen der ontischen Weltordnung, einer streng stabilen, objektiv teleologischen „Weltordnung" — nicht anders, als ja auch bei Platon und Aristoteles („geborene" Sklaven und Herren) die gesellschaftliche und ständische Ordnung auf die Weltordnung selber zurückgeführt ist. Der Papst die „Sonne", der Kaiser der „Mond". In Wirklichkeit ist es genau umgekehrt. Die lebensgemeinschaftlich-ständische Ordnung wird in die Weltordnung selbst unbewußt hineinverlegt, nach dem Gesetz von der Primatgegebenheit der sozialen Struktur vor allen anderen Strukturen des Seienden, des „Du" vor allem „Es". Für ständisches Denken gilt eben: Der Angehörige des niedrigeren Standes ist für den Angehörigen des höheren Standes nicht nur der etwas Anderes Seiende (das Sosein und Anderssein gilt vielmehr nur innerhalb ein und desselben Standes), sondern er ist der relativ Nichtseiende, oder Einer, dessen Seinsweise selbst unselbständiger ist. Schon Nietzsche deutet auf die mögliche Etymologie des „εσθλὸς" hin; das sei einer, der ist, der Gemeine einer, der nicht ist.[1] Analog sind „Wirken" und „Leiden" — ein Gegensatz, der dem modernen Kausalbegriff als nur subjektiv und relativ gilt, da auch das Leidende eine Gegenwirkung ausübe und alles wechselseitiges Wirken sei — für die aristotelisch-mittelalterliche Denkart ontisch gültige Begriffe. Das relativ selbständige Sein ist Wirken, das unselbständigere Sein erleidet dessen Wirkung. Die prima materia, das „Endechomenon" ist „das" Leidende schlechthin, das unterste Substrat aller Formen, für Platon sogar μὴ ὄν schlechthin. Der Mensch der unteren Stände ist nicht in derselben Art — mag er gut oder schlecht sein; das ist eine ganz andere, moralische

[1] Ähnlich bedeutet das spanische „hidalgo" (Adeliger) = hijo de algo „Sohn von etwas".

Frage und ein ganz anderer Gegensatz —; er „steht" weniger auf sich selbst, ist auf unselbständigere Art, sowie auch der Mensch als Einheit („unum ens") der forma seiner geistig vital-einheitlichen Seele nach („substantia imperfecta) auf weniger selbständige Weise ist als der „angelus" („forma separata", „substantia perfecta").[1] Die Idee einer Rangordnung drängt sich dem Menschen zuerst in der sozialen Welt auf, wird dann leicht auf die organische Natur übertragen (in der begriffsrealistisch denkenden Welt als stabile, immer vorhandene Vollkommenheitsordnung von Arten und Gattungen, die Gott „geschaffen" hat). Aber auf alles Sein, auch auf das Tote und das übermenschliche unsichtbar Transzendente, kann sie nur in der biomorphen lebensgemeinschaftlichen Weltanschauung übertragen werden, durch deren Seinsgebilde eine zeitlose Dynamik läuft, nicht ein zeitlicher evolutiver Prozeß. Die Formstruktur der Gesellschaft, der organischen, der toten Natur und des Himmels, ist in der Welt des Mittelalters stets dieselbe: die einer stabilen Macht- und Daseinshierarchie, die zugleich und rein analytisch eine Werthierarchie ist.

Aber auch diese Denkart und Wertschätzungsform ändert sich grundlegend in der vorwiegend gesellschaftlichen Welt. Einmal: Die menschliche Seele selbst differenziert sich. Das Denken selbst als lebendige Funktion emanzipiert sich zunehmend von den emotionalen und organisch-schematischen Leitungen, die Geistseele von der Vitalseele. Plastisch und erhaben zugleich bringt den vollendeten Prozeß diese Emanzipation Descartes zum Ausdruck: Cogito ergo sum. Der neue Singularismus, Individualismus, Rationalismus, Idealismus, die neue Distanz des Menschen zu untermenschlicher Natur, und das neue unmittelbare Gottverhältnis des Menschen (unvermittelt durch die Welt und ihre Ordnung), das unerhört mächtige Hinaufspringen des menschlichen rationalen Selbstbewußtseins — all diese neuen Erlebnisbestimmtheiten eines neuen menschlichen Typus bringt dieser mächtige Satz in drei Worten zum Ausdruck. Von der Sachphilosophie aus gesehen ein Gespinst von

[1] Über den sachphilosophischen Wert dieser Lehre vergleiche meine „Ethik", S. 165 ff.

Irrtümern,[1] ist dieser Satz dennoch der grandioseste Ausdruck und die plastischste Formulierung, die ein neuer soziologischer Menschentypus jemals gefunden hat. Mit dieser Differenzierung, die sich auch analog für die Wertrichtungen gut-schön nachweisen läßt, nicht nur für wahr-gut und ihre subjektiven Aktkorrelate, fallen auch die Ordnungen der Dinge und der Güter, der Naturobjekte und der Werte, der Causae und der Zwecke, die im Mittelalter identisch waren (Mittelalter hier als Beispiel einer lebensgemeinschaftlichen Epoche), prinzipiell auseinander. Das Denken kann individuell autonom nur werden, weil es zugleich autonom wird auch gegenüber den emotionalen und organisch-somatischen Schemata, die es leiteten — das Erlebnis, das ohne Zweifel der neuen Scheidung der Vitalseele von der Geistseele zugrunde liegt, die das kirchliche Konzil von Vienne verdammte. Eine zweite Umwälzung in der gesellschaftlichen Welt ist, daß die Idee einer hierarchischen Ordnung von Formtätigkeiten, — die zugleich jedem Ding seine Werdebestimmung und Daseins- und Soseinsbestimmung geben, als Kräfte aber Entelechien heißen; die ferner in dem Maße, als sie sich durch die Materienstufen durchdringen, die Dinge daseiend und „gut" zugleich machen — und mit ihr ein ganzes Kategorialsystem lebendiger Weltauffassung beseitigt wird, das nunmehr nur als Lehre in den traditionalistischen Schulen der kirchlichen Philosophie als Petrefakt sich weiterkonserviert. Daß aber diese Idee der Rangordnung der Dinge und der objektiven stabilen Teleologie aus dem neuzeitlichen gesellschaftlichen Denken ganz ausgeschieden wird, sodaß nur die ganz anderen Wertgegensätze gut-schlecht zurückbleiben, ist ohne Zweifel soziologisch bedingt. Es ist eine Folge der zunehmenden Zersetzung der ständischen Ordnungen, zuerst durch eine vorwiegende Berufsgliederung, später im 19. Jahrhundert und seinem Verlaufe durch eine vorwiegende Klassengliederung der abendländischen Gesellschaften. Die „Formen" werden — sie, die dem Mittelalter ontische und gottgegebene waren, ferner stabile Bedeutung hatten — in der Denkart der

[1] Vgl. hierzu den 1. Bd. meiner demnächst erscheinenden „Metaphysik".

Gesellschaft gleichzeitig als Folgen subjektiver Taten des menschlichen Subjekts angesehen, das heißt sie werden als dem Menschen primär gegebene bloße „Denk"formen angesehen (Descartes und Kant). Objektiv hält man sie für Folgen gesetzlicher dynamischer Prozesse, und zwar „gesetzlich" nach dem Typus des mathematisch formulierbaren, zum mindesten formal mechanischen Naturgesetzes. Das heißt ihre Stabilität verschwindet und an Stelle einer primär raumhaft konzipierten Welt mit zeitloser Dynamik tritt das Schema eines Werdestromes in der Zeit, in dem auf gesetzlich notwendige Weise immer neue „Formen" (der Gesellschaft, der organischen und anorganischen Natur) entstehen und vergehen. Für die menschliche Gesellschaft ist erst hierdurch das moderne historische Denken möglich geworden, das alle faktischen Formen und Gliederungen menschlicher Gesellschaft als prinzipiell vergänglich, relativ, und als Folgen nachweisbarer geschichtlicher Prozesse — ohne Eingriffe höherer Mächte — zu erklären sich bemüht.[1] Für das Studium der organischen Natur entspringt damit der Gedanke einer Evolution und Deszendenz der Arten; für die anorganische Natur der Gedanke einer einheitlichen formalmechanischen Naturerklärung.[2] Wenn aber der Gedanke der objektiven Rangordnung (als schon mitgegeben mit der tatsächlich realen Welteinrichtung) und der Gedanke einer objektiven Teleologie des Weltenbaus, die zugleich Bindung alles menschlichen Wollens bedeutet, für die gesellschaftliche Denk- und Wertschätzungsart ganz dahin fällt — da er ja an die objektive „Formen"lehre gebunden war —, so wird die andere Dimension der Wertverschiedenheiten, die nach gutschlecht, zum mindesten subjektiviert und auf den Menschen relativiert.[3] Die Werte sind jetzt so subjektiv wie die Sinnesqualitäten, und gleichsam

[1] Die Schematas der christlichen Geschichtsauffassung, wie sie Otto von Freising für das Mittelalter scharf formuliert, zerfallen vollständig erst durch diesen Prozeß.

[2] Vgl. zur Deutung dieser Naturerklärung die Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" in diesem Bande.

[3] Vgl. hierzu im „Umsturz der Werte" meine Abhandlung „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", den Abschnitt „Die Subjektivierung der Werte"; ferner in meiner „Ethik" den Abschnitt über den „Wertbegriff", S. 206 ff.

nur die Schatten, die unser Begehren und Verabscheuen, unsere Lust- und Unlustgefühle auf die Dinge werfen. Es sind je nachdem entweder (der menschlichen Vernunft eigene) apriorische Willens- und Vorzugsgesetze, die Begriffe wie gut und schlecht (zum Beispiel Kant, Herbart, Fr. Brentano) und historisch wechselnde Güterwelten bedingen, oder gar nur organisch bedingte Lust-Unlust- respektive Begehrens-Verabscheuens-Erlebnisse, die eine gewisse soziale Gleichförmigkeit besitzen. Sukzessiv ergreift diese Werttheorie der Gesellschaft, die genau ebenso nur ein „Dogma der Gesellschaft" ist, wie es die Lehre von der Nur-Subjektivität der Sinnesqualitäten ist, alle Wertgebiete. Zum Beispiel auch die ökonomischen Werte: die „objektiven" Werttheorien der Kirchenväter, Scholastiker usw. mit ihrem Folgebegriffe des „justum pretium" werden durch die subjektive Bedürfnislehre ersetzt.[1]

Erst der Zusammenbruch der mechanischen Naturlehre in der gegenwärtigen Physik, Biologie und Psychologie beginnt die Doppellehre von der Subjektivität der Formen, Qualitäten und Werte und dem absoluten Dualismus der Werte und des Seins auf neue Art zu beseitigen. Es wird erkannt, daß die Naturgesetze formal mechanischer Struktur und nichts weniger als metaphysische Seinsgesetze sind; ebensowenig aber Gesetze, die unser Verstand notwendig den Erscheinungen vorschreibt, um sie in der Zeit zu einem allgemeingültigen Naturzusammenhang zu objektivieren (Kant), sondern bloß Gesetze der großen Zahl. Es wird ferner erkannt, daß die extensiven Größen und sonstigen extensiven Raum- und Zeitbestimmungen der Materie und des Naturgeschehens nicht mehr absolut und invariant sind, als die übrigen sinnlich qualitativen Bestimmungen, bezogen auf das absolut Reale der Natur; daß aber bezogen auf die objektive Erscheinungs- und Bilderwelt, die, obzwar vom menschlichen Bewußtsein unabhängig, doch nur eine Manifestation, ein „phänomenon bene fundatum" dieses dynamisch Realen ist, die Farb-, Ton- und sonstigen Qualitäten nicht weniger objektiv sind als Ausdehnung und Dauer. Es wird ferner

[1] Der englische Nationalökonom Pelty verwirft zuerst die Lehre vom „justum pretium".

erkannt, daß gewisse statische und dynamische Gestalt- und Formgesetzmäßigkeiten, nach denen der Ganzheitsverlauf jeden Teilverlauf bestimmt, auch in das physikalisch Existierende selbst hineinreicht[1], und keineswegs alle solchen Gesetzlichkeiten physiologisch und psychologisch relativ oder von Tätigkeiten des Subjekts abhängig sind. Und es wird weiterhin erkannt, daß die Werte nicht minder und nicht mehr subjektiv sind, als die Qualitäten, daß ihnen an sich eine dauernde Rangordnung zukommt; daß nur die Güterwelten in der Geschichte restlos relativ sind, die das Mittelalter für absolut stabil und für Funktionen des „Daseins" gehalten hatte. Daß ferner die Wertfreiheit des objektiv Daseienden, die alle neuere Philosophie angenommen hatte und die eine Apologetik der mechanischen Naturlehre gewesen war (zum Beispiel auch alle Arten von Kantianismus), selbst nur eine auf einer bestimmten Bewußtseinshaltung beruhende Einbildung gewesen war, und zwar merkwürdigerweise eine Einbildung, die gerade ihrerseits höchst praktisch und werthaft bedingt war, nämlich durch den bloßen Vitalwert, den ein Weltbild besitzt, das nichts enthält als die für mögliche Herrschaft über die Welt wichtigen Elemente der Naturerscheinungen, die von allem Übrigen aber künstlich abstrahiert[2]. Das einseitige Kategoriensystem der gesellschaftlichen Denkart wird so allmählich beiseitegelegt, wahrlich nicht durch eine Rückkehr zur lebensgemeinschaftlichen Denkart des Mittelalters, — wie es törichterweise manchem scheint —, sondern durch eine neue synthetische Welt- und Wissenskonzeption, die den Gegensatz der mechanischen und teleologischen Abhängigkeit durch Erkenntnis einer übergreifenden Grundform von Gesetzmäßigkeit überwindet, die weder mechanisch noch teleologisch ist; durch eine Konzeption, die auch soziologisch ihr Korrelat in einer neuen Wesensform menschlicher Verknüpftheit findet, in der

---

[1] Vgl. W. Köhler, „Physische Gestalten"; ferner die Gesetzesform der Quantentheorie.

[2] Das hat in einer unzureichenden Weise auch H. Münsterberg erkannt in seiner „Philosophie der Werte". Vgl. meine Lösung dieser Frage in meiner „Ethik". Die Welt wertfrei zu denken, ist eine Aufgabe, die sich der Mensch um eines Wertes willen setzt, des vitalen Wertes der Herrschaft und Macht über die Dinge.

Lebensgemeinschaft und Gesellschaft beiderseits überwunden zu werden beginnen: in der solidarischen Persongruppierung unersetzlicher Personindividuen.[1] Doch über die Strukturen des Weltbildes, das zu dieser neuen, sich erst langsam durchsetzenden Bildungsform menschlicher Gruppierung gehört, ein andermal!

Die voluntaristischen Philosophien der abendländischen Neuzeit von Duns Scotus, Occam, Luther, Calvin, Descartes bis zu Kant und Fichte sind ebensowenig nur neue „Theorien" über denselben Tatbestand. Auch sie formulieren neue soziologisch bedingte Erlebnisformen der neuen Führerschichten, wie es W. Dilthey schon ganz klar gesehen hat[2]. Sie formulieren den neuen Herrschaftsgedanken und die neue absolute Herrschaftswertung eines neuen Menschentypus, des „faustischen" Menschen, der seine Macht über die Natur unendlich auszudehnen beflissen ist, auch innerhalb des Staates, soweit, bis er einen Widerpart gleicher Kraft findet, der weder logische Ideen und ihre Zusammenhänge, noch eine objektive Wert- und Zweckordnung als diesem souveränen Willen vorhergehend und ihn begrenzend anerkennen will. An die zentrale Ichstelle — denn das Ich ist kein Ding und keine spezifische Tätigkeit, sondern nur ein Stellenwert in einer Aufbauordnung möglicher Akte — an der im Mittelalter der theoretisch schauende Akt stand, tritt im Führertypus der Gesellschaften in Kirche, Staat, Wirtschaft, Technik, Philosophie, Wissenschaft gleichmäßig der souveräne Willensakt. Natürlich in „Gott" und dem Menschen gleichmäßig — historisch und bewußt sogar zuerst in Gott, dann im Menschen. Die Entsetzung einer kontemplativ intellektuellen Kaste an der Spitze der Gesellschaft durch eine aktiv produzierende und regimentale im realen Geschichtsverlauf fordern von selbst ein neues Gottes- und Seelenbild. Das alles bedeutet soziologisch der neue „Voluntarismus". Dieser Voluntarismus als lebendige Funktion ist es, der den beschaulichen „Intellektus" des Mittelalters in den von vornherein technisch bezogenen „Verstand' der neuen experimentellen

[1] Über die Wesensform dieser Verbandsart vgl. meine „Ethik", S. 555ff.

[2] Vgl. meinen Aufsatz „Versuche einer Philosophie des Lebens".

und mathematischen Naturforschung umformt. Es ist sehr charakteristisch: Die franziskanische Schule, in der Nominalismus und Voluntarismus als Tendenzen beginnen, ist auch die Bahnbrecherin zur neuen experimentellen Naturforschung, in der die Naturlehre des Aristoteles überwunden wird (Roger Bacon usw.). —

Um das überaus schwierige Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Technik soziologisch zu lösen, müßten zunächst die Serien von Sinnentsprechungen zwischen der Struktur der modernen Wissenschaft einerseits und der Technik andererseits, aber auch der Technik selbst und der Wirtschaft, zusammengestellt werden, und zwar zunächst ohne Erklärung kausaler Art. Erst wenn das ganz selbständig geschehen ist, darf und muß eine kausale Erklärung versucht werden — auch diese in der oben angegebenen Beschränkung. Es seien einige solcher Serien aller drei Erscheinungen hier zusammengestellt (die indes keine Vollständigkeit beanspruchen), und zwar nur für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und für einige große Phasen. Diese hier angeführten Entsprechungen sind in einer Reihe teils gedruckter, teils ungedruckter Arbeiten von mir früher entwickelt worden, und seien hier nur ohne tiefere Begründung zusammengestellt.[1] Ich beginne mit der formalsten, mehr methodischen, und gehe zu solchen über, die schon mehr auf die Inhaltlichkeit des Weltbildes gehen.

1. Im selben Maße, als sich während der Hauptphasen[2] der neuen kapitalistischen Wirtschaftsweise (Frühkapitalismus, Hochkapitalismus, Spätkapitalismus) das städtische Bürgertum geschichtlich emporarbeitet, ein Unternehmertum („Verleger", Fabrikant) einerseits und eine lebenslängliche und schließlich erbliche traditionelle Gesellenschaft andererseits

[1] Was erkenntnistheoretisch darüber zu sagen ist, vgl. den Aufsatz „Arbeit und Erkenntnis" in diesem Bande.

[2] Über diese Phasen und die Entstehung des Kapitalismus vgl. W. Sombart, „Der moderne Kapitalismus", 2. Aufl., ein Werk, das auch für die Wissenssoziologie viel Bedeutsames enthält.

unter Sprengung der Zünfte ersteht (Anfang eines „Proletariats"), als ferner kraft des Steuer- und Geldbedarfs der zu Territorialfürsten emporgestiegenen mächtigsten Feudalen und aus anderen Ursachen die gebundenen Arbeitsformen politischer und militärischer Herrschaftsprovenienz zugunsten der „freien Arbeit" zurücktreten, entsteht in den so neu emporsteigenden „Oberschichten" eine neue Form und eine neue Richtungsänderung des Machttriebes. Die Form und Richtung des Machttriebes der feudalen Herrenschichten ging wesentlich auf Herrschaft über Menschen, — natürlich auch auf Territorien und Sachen, aber stets nur um der Herrschaft über Menschen willen. Die neue Form und Richtung des Machttriebes geht hingegen auf produktive Umformierung von Sachen, oder besser auf das „Vermögen" und die Kraft, Sachen zu wertvollen Gütern umzuformen. Dieser Vorgang äußert sich gleichzeitig und gleich ursprünglich in zwei Tatsachen: a) in der Verdrängung der geistig-kontemplativen und priesterlichen, kraft kirchlich geordneter heiliger, magischer Heilstechnik herrschenden Gruppen wie der erbrechtlich und traditionell kraft ursprünglich kriegerischer Gewalt herrschenden feudalen Schichten (Adel und Priestertum), die innerhalb der höchsten Führerschaft der Gesellschaft ein soziologisch zusammengehöriges Ganzes bilden. Nur die obersten Häupter der feudalen Großgrundherren werden mit Hilfe des neuen Bürger- und Unternehmertums zu Territorialfürsten — unterstützt durch die Rezeption des individualistischen römischen Eigentumsrechts. Sie spannen ihrem politischen Herrschaftswillen die neue bürgerliche ökonomische, auf Sachherrschaft gerichtete Triebenergie vor. Und sie werden im merkantilistischen Zeitalter der zweite große Ausgangspunkt des Kapitalismus, den wir neben dem „Verleger" anzunehmen haben, des Staatskapitalismus (W. Sombart); b) in einer neuen Wertung der möglichen Herrschaft über die Natur, die gleich ursprünglich ebensowohl einen neuen technischen Herrschaftswillen über die Natur erstehen läßt, wie auch eine neue Schauart und Denkart (ein neues „Kategorien"-system) gegenüber der Natur. Ich lege den größten Wert auf die Gleichzeitigkeit aller dieser Tatsachen. Nicht der technische Bedarf bedingt die

neue Wissenschaft (wie Spengler einseitig sagt), nicht die neue Wissenschaft den technischen Fortschritt und Kapitalismus (A. Comte), sondern im Typus des bürgerlichen neuen Menschentums, seiner neuen Triebstruktur und seinem neuen Ethos ist ebensowohl fundiert die ursprüngliche Umformung des logischen Kategorialsystems der neuen Wissenschaft als der neue gleich ursprüngliche technische Antrieb auf Naturbeherrschung. Technik und Wissenschaft müssen daher in der fruchtbaren Wechselwirkung zusammenstehen, in der wir sie finden, und „passen" zueinander, da sie die beiderseitigen Parallelfolgen dieses einen psychoenergetischen Prozesses sind.

Es ist — sage ich — ein neuer Wille zur Herrschaft über Natur und Seele, in schärfstem Gegensatz zu liebevoller Hingabe an sie und zu bloß begrifflicher Ordnung ihrer Erscheinungen, der jetzt das Primat in allem erkennenden Verhalten gewinnt. Das Streben nach Bildungs- und Erlösungswissen wird diesem Willen untergeordnet. Herrschaftswille — das aber besagt keineswegs soviel wie Nutzungswille. Bacon hat nicht nur das Wesen der Wissenschaft, er hat auch das Wesen der Technik verkannt. Der Utilismus verkennt eben nicht nur die Eigenbedeutung und den Rang der „geistigen Güter" und Werte, er verkennt auch das Triebrad, das die moderne Technik in Bewegung setzt. Das Ziel und der Grundwert, der die neue Technik leitet, ist nicht der, ökonomisch oder sonst nützliche Maschinen zu ersinnen, deren Nutzen man schon vorher erkennen und abmessen könnte. Er geht auf etwas viel Höheres! Er geht auf das Ziel, — wenn ich so sagen darf —, alle möglichen Maschinen zu konstruieren, und zwar zunächst nur in Gedanken und als Plan, durch die man Natur zu irgendwelchen, sei es nützlichen, sei es unnützlichen Zwecken leiten und lenken könnte, wenn man es wünschte. Es ist der Gedanke und Wert der menschlichen Macht und menschlichen Freiheit gegenüber der Natur, der die großen Jahrhunderte der „Entdeckungen und Erfindungen" beseelt, keineswegs nur der Gedanke der Nutzung. Es handelt sich um einen Machttrieb, respektive um die werdende Vorherrschaft des Machttriebs gegenüber der Natur vor allen anderen Trieben. Es handelt sich keineswegs

um einen Trieb zur bloßen Ausnutzung vorhandener Kräfte für angebbare Zwecke, — eine Haltung, die zusammen mit der philosophisch-kontemplativen gerade im Mittelalter die vorwiegende war. Und es handelt sich ferner um die Richtungsänderung dieses Machttriebes von Gott und den Menschen auf Sachen und ihren und ihrer Teile Stellenwert im Raumzeitsystem hin. Daher auch die vielen spielerischen und unmöglichen technischen Versuche, gleichsam alles aus allem zu „machen", die der Reife des technischen Zeitalters vorhergehen (Alchymie, Automaten usw.).

2. Gegenüber dem Intellektualismus der Geschichtsauffassung der Wissenschaft (Comte, Kant usw.) verstehen wir so die Plötzlichkeit und Sprunghaftigkeit des Prozesses, in der das „Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen" geboren und die einundeinhalbjahrtausendlange Herrschaft des gleichzeitig theologischen und biomorphen Weltbildes entsetzt wird. Wir verstehen ferner, daß die neue Mechanik zeitweise Vorbild und Schema aller Welterklärung wird und geblieben ist bis in die jüngste Zeit, da die neue theoretische Physik, Biologie, Philosophie wohl den endgültigen Untergang dieses Weltbildes herbeiführt[1]. Aber wir verstehen auch, daß im Verlauf des neuzeitlichen Geschichtsprozesses im einzelnen mindestens ebenso oft die Wissenschaft der Technik vorangegangen ist und sie antrieb, als die Technik der Wissenschaft, und gar nicht nur, wie es Pragmatismus und Marxismus erwarten ließe, die Technik einseitig der Wissenschaft. Und das Gleiche gilt für das Verhältnis der reinen Mathematik zur Physik und Chemie[2]. Ich muß mir hier den Beweis dieses Satzes an den einzelnen Tatsachen versagen, biete ihn aber im vollen Gewicht an. Wir verstehen ferner, daß die mechanische Naturansicht, Seelen- und Gesellschaftsansicht keineswegs nur deswegen entstand, weil man

[1] Vgl. Planck, „Physikalische Umrisse" den Aufsatz „Über die Grenzen der mechanischen Naturanschauung". Ferner Nernst, „Über die Geltung der Naturgesetze" (Berliner Rektoratsrede). W. Köhler, „Physische Gestalten". Ferner die Abhandlung dieses Bandes „Arbeit und Erkenntnis".

[2] So ist die fundamentale Funktionentheorie aus stärkster Anregung physikalischer Probleme entstanden, wogegen die nichteuklidische Geometrie (Riemann) zuerst ein rein spekulatives Werk war und erst gegenwärtig auch physikalische Bedeutung gewinnt.

„zufällig" die Bewegungserscheinungen schwerer Massen historisch und zeitlich zuerst studierte — und „erklären" nur „relativ Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen" heißt. (E. Mach, H. Cornelius.) Denn umgekehrt ist das formal-mechanische Ideenschema als Ganzes seiner Ausfüllung auf den verschiedenen Gebieten der Physik, Chemie, Biologie, Psychologie überall gewaltig vorausgeeilt und hat daher die Richtung aller Experimente, aller Beobachtungen und Induktionen, ferner die Anwendung der reinen Mathematik auf die Naturerkenntnis, die den Griechen, besonders der qualitativen Physik des Aristoteles fast völlig fehlte, durchaus seinerseits erst bestimmt[1]. Nicht aus gelegentlichen Induktionen, deren Resultate dann nur analogisch auf andere Sachgebiete übertragen werden, entsteht die neue „Wissenschaft", und ebensowenig aus gelegentlichen technischen Aufgaben, eine so große Bedeutung, besonders am Anfang der Entstehung des neuen Weltbildes, etwa bei Galilei, Leonardo, Ubaldi, solche Aufgaben haben mögen; bei Lagrange und seiner analytischen Mechanik zum Beispiel sind sie jedoch völlig zurückgetreten. Die Konzeption des neuen formal-mechanischen Weltschemas geht vielmehr von vornherein auf etwas viel Allgemeineres, Umfassenderes, durch und durch Ganzes und Systematisches: auf einen Zusammenhang strenger Gründe und Folgen von Sachverhalten und exakt definierter Begriffe, aber inhaltlich so beschränkt, daß man durch eine denkbare — nicht „wirkliche" — Bewegungsaktion jedes Geschehen der Natur in der Richtung irgendeines Wunsches „lenken" könnte, gleichgültig, ob man es aus bestimmten utilistischen Motiven „will", erst recht gleichgültig, ob man es wirklich „kann". Unter der Voraussetzung 1. der reinen Logik, 2. der reinen Mathematik (die beide überhaupt nicht pragmatisch bestimmt sind), 3. von Beobachten und Messen hat der einheitliche, systematische Machtgedanke und -wille eines neuen Führertypus das Schema dieses Weltbildes vorausentworfen und vorgeschrieben, keineswegs also technische oder gar erst ökonomische Bedürfnisse der Industrie. Das ist

[1] Hierzu vgl. Aloys Riehl, „Der philosophische Kritizismus" 2. Bd.

ein gewaltiger Unterschied! Denn gerade umgekehrt, wie es der Pragmatismus und erst recht die ökonomische Geschichtslehre annehmen, hat die Wissenschaft — allerdings in dieser Beschränkung denkmöglicher technischer Zielsetzung — durch sich selbst in ihrem selbstgesetzlichen Fortgang rein logischer Art immer neue technologische Möglichkeiten entwickelt, die dann jeweilig zwei weiteren Selektionen unterworfen wurden: erstens der Wahl des Technikers, eine oder die andere dieser Möglichkeiten durch irgendeine Maschine als Modell zu verwirklichen, und zweitens der Wahl des Unternehmers, irgendeine dieser vom Techniker nur modellierten Maschinen „industriereif" zu machen und auch tatsächlich herstellen zu lassen und in Gebrauch zu irgendeiner Produktion zu nehmen. Die 10000 Beispiele, die man dafür anführen kann, daß völlig unvorhergesehen die Entdeckung eines Gesetzes in ihren oft höchstvermittelten Folgen und erst in ganz anderem Zusammenhang eine technische und industrielle Auswertung fand, zeigen den Irrtum des Pragmatismus[1]. So wenig aber auch das wissenschaftliche Denken im Dienste von besonderen technischen Aufgaben steht, die „möglichen" Aufgaben vielmehr erst entwickelt und hervorbringt, genau so wenig steht auch der Techniker selbst im bloßen Dienste von schon umschriebenen Aufgaben, die aus der Industrie, der Kommunikation, dem Kriegsbedarf oder der Agrikultur usw. erwachsen sind[2]. Die Technik ist es vielmehr, die industrielle Bedürfnisse nach neuen Wegen und Mitteln der Produktion erst von sich aus aktiv entwickelt und diese Bedürfnisse weckt und hervorruft, wie zum Beispiel das ganze Werden der modernen Elektrizitätsindustrie klar beweist. Auch die speziell wissenschaftliche Experimentier- und Messungstechnik ist nicht vom Himmel gefallen, um die Wissenschaft hervorzubringen!, wie Labriola zu meinen scheint. Diese Werkzeuge selbst sind

[1] Vgl. Bouglé, a. a. O. S. 222 ff. Vgl. O. Spann, „Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre", S. 62. Besonders charakteristisch ist die Erfindung des Telegraphen durch Gauß und Weber in Göttingen, die sich auch nicht die leiseste Idee von der industriellen Verwertbarkeit des Drahtes machten, den sie zwischen der Sternwarte und dem physikalischen Institut gezogen hatten.

[2] Vgl. hierzu Liebigs schöne Arbeit über Bacon.

ja nur in Materie umgesetzte, sind gleichsam verkörperte Theorie. Und da sie selbst gleichzeitig als Naturkörper auch stets Anwendungsfälle eben derselben Theoriensysteme sind, die sie durch die erweiterte und verfeinerte Beobachtung, die sie ermöglichen, ihrerseits wiederum zu fördern berufen sind, so ist die theoretische Deutung dessen, was sie an Maßen und Sosein anzeigen, immer auch eine Ingredienz der sogenannten „Tatsachen" selbst, die diese Anzeigen enthalten. P. Duhem[1] hat diesen Zusammenhang ausgezeichnet erleuchtet; und die Geschichte gerade der Relativitätsphysik ist eines der großartigsten Beispiele für die Richtigkeit von Duhems Ausführungen. Das Denken ist also so wenig ein „Experimentieren mit Bildern und Gedanken", daß im Gegenteil die realen Experimente nur die materielle Auskleidung und Bewährung von logischen Grund-Folge-Verhältnissen zwischen Inhalten von Gedanken sind. Und dennoch ist das formal-mechanische Schema selbst kein Ergebnis „reiner" Theorie, wie der alte Logismus und Intellektualismus meinte[2]. Es ist das Produkt von reiner Logik (plus reiner Mathematik) und purer Machtwertung in der Auswahl des Beobachtbaren der Natur. Und nur in diesem zweiten Machtfaktor liegt auch die soziologische Mitbedingtheit dieses Auswahlprinzips der Naturerscheinungen. Darum allein hat für die positive Wissenschaft eine Frage keinen Sinn, deren Bejahung oder Verneinung sich nicht in logische Folgen entwickeln läßt, die verschiedene durch das Subjekt beobachtbare Maßausschläge innerhalb dieses Schemas und seiner vorentworfenen mathematischen Möglichkeiten ergeben. Für die Philosophie jedoch hat eine solche „Frage" sehr wohl einen „Sinn". Ja Philosophie als Realerkenntnis beginnt erst, wo die Erscheinungen auf ein „absolut" Daseiendes selbst bezogen werden, und nicht wie in der positiven Wissenschaft auf ihre Funktion,

[1] Pierre Duhem, „Geschichte und Struktur der physikalischen Theorien" (ins Deutsche übersetzt) mit einer Vorrede von E. Mach. Vgl. ferner das tiefgreifende Buch „Philosophie der Naturwissenschaft" von Theodor Häring, München, Rösl 1923.

[2] Der empirische induktive Intellektualismus (J. St. Mill z. B.) und der rationalistische realistische Intellektualismus und Kritizismus machen hier keinen Unterschied; sie irren gleich sehr.

dieses Schemanetz zu erfüllen. Will man von einer erkenntnistheoretischen „Schuld" der neuzeitlichen Gesellschaft reden — die freilich zugleich, ja zuerst, eine ethische ist —, so ist es wahrlich nicht die Anwendung dieses Schemas selbst, die sich so viele Jahrhunderte als eminent fruchtbar erwiesen hat, sondern es ist die philosophische Unwissenheit über die Grenzen seiner Gültigkeit, das heißt seine und seiner Gegenstände Absolutsetzung, bezw. die Erhebung des formal-mechanischen Auswahlmodelles zu einem metaphysisch „Realen" „hinter" den Erscheinungen. Damit ist aber auch die Verdrängung aller echten Metaphysik, deren Ziel, Methode und Erkenntnisprinzip ganz andere, ja, wie wir sahen, zum Teil entgegengesetzte sind als diejenigen der positiven Wissenschaft, gegeben, denn die Philosophie hebt das aus der absoluten Machtwertung geborene Prinzip der Auswahl nach möglicher technischer Zielsetzung für ihre Ziele auf. So erst wurde zeitweilig die Philosophie von einer „regina" zu einer „ancilla scientiarum"; damit aber der bloße Technizismus zum Oberherrn auch des Wesen, Ziele und Werte bestimmenden Geistes.

3. Auch die übrigen Sinnentsprechungen von moderner Wirtschaft und moderner Wissenschaft haben ihren obersten Grund in den genannten soziologischen Vorgängen. Die kapitalistische Wirtschaft ist auf dem Willen zu grenzenlosem Erwerben (als actus), nicht zum Erwerb (als wachsendem Sachbesitz) begründet[1]. Auch die moderne Wissenschaft verwaltet weder einen gegebenen stabilen Wahrheitsbesitz, noch forscht sie nur um Lösung bestimmter durch Bedürfnisse gestellter Aufgaben willen, sondern sie ist primär ein Wille zu „Methoden", aus denen, sind sie einmal gefunden, in grenzenloser Weise in einem unbegrenzten Prozesse immer neues materielles Wissen arbeitsteilig — fast wie von selbst — hervorgeht. Daher die ungeheure Fülle von Schriften über die „Methode"

[1] Das Erwerbsstreben und das Erwerbensstreben sind qualitativ verschiedene Dinge und sollten nicht stets verwechselt werden! Nur das letztere macht die psychologische Eigenart des Kapitalismus aus; ersteres finden wir in der ganzen Welt. Über die psychologische Eigenart des kapitalistischen Unternehmers siehe das vielfach Neue und Wesentliche bei J. Schumpeter, „Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung", besonders die psychologische Begründung seiner „dynamischen" Kapitalzinstheorie.

— die jeder gebrauchen kann wie „Winkel und Lineal" — von ihrem Anfang an (Bacon, Descartes, Galileis methodische Ausführungen, Spinoza, Leibniz, Kants Kritik der reinen Vernunft als „Traktat von der Methode" usw.). Und genau so, wie sich jenes primär psychische Streben nach Erwerben von den Subjekten der führenden Pionierschaften kraft der Gesetze der Imitation ablöst und verbreitet und als allgemeine Gesamttendenz von Gruppen, ja als oberster überindividueller Motor der Wirtschaft, die Sachgüter, ja im Grunde alle möglichen Dinge überhaupt „im Himmel und auf Erden", insofern sie nur als kräftig und wirksam zu irgendeinem Erwerben (und das heißt in Relation zum Sachbesitz gesehen kräftig und wirksam zu Profit) angeschaut und gewertet werden können, zu „Kapital" werden läßt — genau so ursprünglich läßt der in den „Methoden" vergegenständlichte Erwerbswille nach einem immer neuen Wissen der oben umschriebenen Art alle Dinge und Vorgänge als Quanten von Bewegungsenergie und Bewegungssubjekten (= Materie) erscheinen. Das ist ein dynamischer Sinn-Zusammenhang, keineswegs nur eine Analogie. Die neue Wirtschaft ist ferner Waren- und Geldwirtschaft, sodaß jedes Sach- und Nutzgut nur als mögliches Quantum des Tauschmittels, das heißt der Ware Geld, das heißt erst als „Ware" erscheint. G → W → G, nicht mehr W → G → W ist die Grundform der ökonomischen Motivation des Wirtschaftens für den (ideal) „freien Markt", wie Karl Marx so scharf gesehen hat. Ganz sinnentsprechend tritt die Kategorie der „Relation" im Denken der Gesellschaft vor die Kategorie der „Substanz". Und an Stelle des Suchens nach einer begrifflichen Stufenordnung der Weltdinge (Scholastik) und einer klassifikatorischen auf ein teleologisches „Formenreich" zielenden Begriffspyramide tritt nun das Suchen nach quantitativ bestimmten gesetzlichen Relationen der Erscheinungen; der Gedanke des „Typus" und der qualitativen „Formen" tritt seine Herrschaft ab zugunsten des Gedankens des quantitativ bestimmten „Naturgesetzes". Hier wie dort zielt die Produktion auf unbegrenzten Vorrat von Waren resp. Wissensgütern; hier wie dort tritt ins Spiel der neue Konkurrenzgeist des Übertreffens jeder gegebenen Phase (unbegrenzter

„Fortschritt") und jeder am Produktionsprozeß beteiligten Person über die andere Person in Form eines ganz neuen Suchens- und Forschensehrgeizes, den der das Wissensgut als solches — in der Intention zum mindesten — bewahrende mittelalterliche „Gelehrte" nicht kennt. Sucht der mittelalterliche Gelehrte selbst „neue" Gedanken gerne als alt und tradiert auszugeben, da er ja annimmt, daß „das Wahre schon längst gefunden sei", auch in der weltlichen Wissenssphäre, so sucht umgekehrt der neuzeitliche Forscher auch das schon längst Erkannte oft als neu, originell auszugeben. So entspringt jener neue Forscherehrgeiz und eine dem Mittelalter, seinem Zusammendenken mit den Autoritäten — wie es die scholastische Methode charakterisiert — ganz fremde Form der wissenschaftlichen Kooperation, die als „Konkurrenz" zu bestimmen ist. Die primär kritische Haltung bei der Lektüre einer fremden wissenschaftlichen Arbeit ist damit ohne weiteres gegeben. Der Rechtsbegriff des „geistigen Eigentums", des „Patentrechtes" und analoger Rechtseinrichtungen ist der Wissensform in der Lebensgemeinschaft — ist auch jeder „Scholastik"[1] — so wesensfremd wie der Prioritätsstreit in der wissenschaftlichen Polemik und Kritik. Zum Bestande der modernen Wissenschaft aber gehören diese Dinge so notwendig wie die Versachlichung des Wissensstrebens durch die „Methode", das heißt eine Art logischer überindividueller Maschinerie.

4. Die moderne Wirtschaft wird ferner mehr und mehr bis zum Zeitalter des Liberalismus vorwiegende Individual- und Gesellschaftswirtschaft unter Auflösung der Reste ganz- und halbgemeinwirtschaftlicher und gemeinrechtlicher Formen. Zur Wissenschaft aber der „Gesellschaft" gehört wesensnotwendig die Subjektivierung der Qualitäten, Formen und Werte, da eine künstliche, eindeutige und präzise Verständigung von Individuen, deren jedem die Welt primär als nur „seine" Welt gegeben ist, über die Identität der Dinge nur durch Messung der Erscheinungen an einem gemeinsam anerkannten Maßstabe

[1] Sucht man doch im Gegenteil innerhalb der Scholastik das wahrhaft „Eigene" zu verstecken unter der Tradition früherer Zeiten.

und durch Einordnung aller Soseins in eine allgemeingültige raumzeitliche Gesetzlichkeit möglich ist. Es ist also nicht nur eine neue Theorie, die in dieser fast der gesamten neueren Philosophie und Wissenschaft gemeinsamen Lehre von der Subjektivität der Formen, Qualitäten, Werte auftritt — rein theoretisch „bewiesen" hat diesen Satz ja kein Mensch —, sondern es ist auch hier wieder durchaus eine neue Einstellung des Menschen selbst, die Philosophie und Wissenschaft nur hinterher apologetisieren, und zwar mit den denkbar verschiedensten „Gründen" (beinahe jeder Philosoph fast nachweisbar mit anderen), sodaß man schon auf den ersten Blick sieht, daß jener Satz bereits vor seiner sogenannten Begründung subjektiv feststand, es sich also nur um ein „Dogma der Gesellschaft" als dieser nunmehr vorwiegenden Gruppierungsform von Menschen handelt.[1] Auch das Prinzip der Quellenkritik, wie es formal Descartes von seinem Bewußtseinsidealismus her entwickelte, ist Folge dieses neuen Denkschemas, das vom „cogito, ergo sum" ausgeht — das selber wieder nur ein sachlich ganz unbegründeter Ausdruck einer historischen, freilich in der Wesensform der Gesellschaft auch wesensgesetzlichen Geisteshaltung, und nichts weniger als „evident". Denn die Quelle gibt ja nach dieser Bewußtseinshaltung nur die „Vorstellung" ihres Autors wieder und nicht das historisch Wirkliche selbst, sodaß man dieses „Wirkliche" erst aus vielen als widerspruchslos erwiesenen Quellen konstruieren muß, mit steter Berücksichtigung der vermutlichen Individualinteressen des Autors, den Tatbestand zu fälschen. Das Mißtrauen als die primäre Einstellung der Glieder der „Gesellschaft" aufeinander, im Ausdruck gehemmt durch die Konventionen der Höflichkeit, überträgt sich auch auf die Aussagen der historischen und vergangenen Menschen. Daß die ältere Menschheit dieses individuelle „Interesse" zur Fälschung gar nicht hatte, höchstens ein korporatives, das vergißt man dabei. Und wieder aus demselben Prinzip der neuen Gesellschaft gehen die Kontrakttheorien des Rechtes, der Sprache, des Staates hervor, die das moderne

[1] Vgl. mein Buch: „Wesen und Formen der Sympathie", Teil III über die Gegebenheit des fremden Ich, 2. erweiterte Auflage, Bonn 1923.

individualistische Naturrecht und die Sprach-, Rechts- und Staatsphilosophie der Aufklärung gleichmäßig ausgebildet haben. In die eigene ältere Geschichte der abendländischen Völker und in alle Kulturkreise wird dieses „System der Geisteswissenschaften" der Aufklärung (W. Dilthey) in allen seinen Teilen, wird zum Beispiel auch der „homo oeconomicus" — der für die klassischen Ökonomen[1] keineswegs eine so bewußte „Fiktion" gewesen ist, als uns das neuerdings von einigen Seiten, zum Beispiel von Menger, dargestellt wird — mit derselben Naivetät hineingetragen, wie das mechanistische Naturbild und seine Grundbegriffe „absolute Masse", „absolute ausgedehnte Substanz", „absoluter Raum", „absolute Zeit", „absolute Bewegung", „absolute Kraft"; mit Ausnahme nur weniger zweifelnder Außenseiter, die keine Macht über die positive Wissenschaft gewinnen, noch weniger über die allgemeine Denkweise (z. B. Leibniz, der den Gegensatz zum Mittelalter überbrücken möchte). Ja, dieses Bild wird als adäquates, nicht nur als wahres und richtiges Abbild der Wirklichkeit selbst genommen. So projiziert die Gesellschaft ihre eigene Strukturform als „Sein an sich" hinter die Erscheinungen der Natur. (Materialismus.) Erst Kant erschüttert, allerdings unzureichend, diese Annahme; erst der Historismus des 19. Jahrhunderts die geisteswissenschaftlichen Dogmen der Aufklärung.

5. Endlich ist auch die Versachlichung der wissenschaftlichen Produktionsmittel, das heißt der wissenschaftlichen Technik und Materialien selbst, genau derselbe formale Prozeß wie bei der Kriegstechnik oder der materiellen Produktions- und Kommunikationstechnik; derselbe auch wie der, in dem sich nach dem Vorbild der durchaus mechanistischen und absolutistischen Struktur des Jesuitenordens fast alle kirchlichen Orden, auch die mittelalterliche Kirche selbst langsam in die nachtridentinische, umgestalten; derselbe wie die Ablösung des „Unternehmens" und seiner Rechenführung von der Privatrechenführung des

[1] Adam Smith ist auch der Vater der falschen Theorie von der Klassenbildung durch erworbenen Reichtum, vgl. „Vom Reichtum der Nationen".

Unternehmers.[1] Ebenso wie der Soldat moderner Heere vom Staate equipiert wird, im Gegensatz zum mittelalterlichen Ritter, dem Roß und Schwert selbst zu eigen gehört; wie die Maschine, Materialien, Gebäude usw. dem Arbeiter zu gemeinsamer Kooperation „gestellt" werden — ebenso scheiden sich auch Laboratorien, Observatorien, Sammlungen, Institute, Versuchsanstalten, die technischen Betriebsanstalten der methodisch gemachten und versachlichten Wissenschaft vom einzelnen Forscher, der gezwungen ist, sie mit vielen anderen zusammen zu gebrauchen. Die mittelalterliche Gelehrtenstube mit ihrem mannigfaltigen Zubehör und Privateigentum ist verschwunden. Ist dieser Vorgang ökonomisch bedingt? Keineswegs! Die Versachlichung, Systematisierung der technischen Mittel aller Tätigkeiten ist ein ganz allgemeines formales Richtungsgesetz des Zivilisationsbetriebes und trifft die Wirtschaft nicht ursprünglicher als die Wissenschaft oder die Kirche, oder zum Beispiel den Krieg. Auch die mit dieser Versachlichung der Wissenschaftstechnik und der Materialien verbundene ganze (staatliche) oder halbe Verbeamtung der Forscher unter der Führung eines die Arbeit organisierenden Betriebsleiters folgt nur derselben soziologischen Regel, nach der zum Beispiel aus der kriegerischen Gefolgschaft des mittelalterlichen Feudalherrn der „Offizier" eines (seit der französischen Revolution) „stehenden" Heeres im Dienste des Staates, nicht mehr primär des Fürsten als Person, wird; oder aus den älteren, in politischen Herrschaftsverhältnissen und Vertrauensakten der Mächtigen fundierten Ehrenämtern und den mit dauernden Belehnungen und Machtbefugnissen ausgestatteten feudalen Beamten- und Richterschaften der mit „Gehalt" angestellte Fachbeamte und Berufsrichter des modernen Staates. Hier besteht nur der nationale Unterschied, daß in den deutschen wissenschaftlichen Institutionen die staatliche Verbeamtung der Forscher vermöge des Prinzips der deutschen Universität von der Einheit von Forschung und Lehre eine weit stärkere wird und bleibt als in England und den romanischen Ländern, wo, wie in England, das mittelalterliche

[1] Vgl. W. Sombarts Aufsatz über den Ursprung der doppelten Buchführung in Italien und ihr Verhältnis zur neuen Wissenschaft. Archiv für Sozialpolitik, 1923.

System (Oxford und Cambridge) sich länger erhielt, anderseits der freie wissenschaftliche Liebhaberforscher[1] weit mehr als in Deutschland verbreitet und anerkannt ist, oder, wie in Frankreich, Forschung und Lehre sich stärker auf besondere staatliche Institute verteilen — ein System, das ja auch unsere neuen deutschen „Forschungsinstitute" zum Teil einschlagen[2] —, oder, wie in Nordamerika, die durch die Wirtschaft gewährte und ernährte „Stiftungsuniversität" vornehmlich Platz gegriffen hat.

Die Differenzierung der Spezialwissenschaften, wie sie teils die immanente Logik des wissenschaftlichen Prozesses (zum Beispiel Psychophysik, physikalische Chemie, Entwicklungsmechanik, exakte Erblichkeitswissenschaft), teils die Ökonomie der geistigen Forscher-Kräfte und der Begabungsanlagen von selbst hervortreibt, wird sekundär, aber auch nur sekundär, außer den beiden obengenannten Motiven auch soziologisch mitbestimmt durch den sich differenzierenden Bedarf der Gesellschaft nach fachgeschultem Beamtentum (Prediger, Lehrer, Oberlehrer, Ärzte, Staats-, Gemeinde-, Wirtschaftsbeamte, Richter, Ingenieure usw.). Für den logischen Sachzusammenhang der wissenschaftlichen Theorien ist indes dieses letztere Motiv der Differenzierung und Begrenzung der Wissenschaften weit mehr hinderlich als förderlich — einer der vielen Gründe, um deretwillen ich es für nötig erachte, die Forschungs- und Lehreinrichtungen, erst recht die „Bildungseinrichtungen" in Deutschland weit schärfer voneinander zu scheiden als bisher[2]. —

Eine besondere Aufgabe der Soziologie wäre es, von der primitiven magischen Technik, die sich später erst in religiösen Riten und positiver Technik (je nach Mißerfolg oder Erfolg und Art dieser Erfolge und Mißerfolge) zu differenzieren pflegt, bis zur gegenwärtigen Technik, die den einzelnen Phasen entsprechenden Formen der Wissenschaft

[1] Siehe über die Bedeutung des freien Liebhaberforschers in England im Vergleich mit Deutschland Rádls treffende Bemerkungen im zweiten Bande seiner „Geschichte der biologischen Theorien".

[2] Vgl. meine Arbeit über „Universität und Volkshochschule" in diesem Bande.

und Wirtschaft zugleich aufzusuchen'[1]. Es scheint mir, daß bisher noch viel zu wenig auf diesem Gebiet unter soziologischem Aspekt geleistet worden ist, als daß die Lösung dieser Aufgabe in größerem Stile bereits möglich wäre. Nur das dürfen wir sagen, daß die Technik es ist, die überall Wissenschaft mit Wirtschaft primär verknüpft, und daß das Wissen und seine Bewegung um so abhängiger von der Technik ist, je unentwickelter die Gesamtzustände der Gesellschaft sind. Die einschneidendsten Übergänge, die es in dem uns noch einigermaßen übersehbaren Geschichtskomplex gibt, scheinen mir zu sein:

1) der Übergang der magischen Technik, die auf der Annahme gesetzlich und nach sekundären Ursachen nichtgeordneter, durch den bloßen Willen, ferner durch Worte (Wortzauber und Wortaberglaube) zu beherrschender räumlicher und zeitlicher Fernkräfte beruht, zur positiven Technik überhaupt, zunächst der ursprünglich wenig geschiedenen Waffen- und Werkzeugtechnik,

2) der Übergang innerhalb der Technik des Ackerbaues vom Hackbau der Mutterkulturen zum Ackerbau in Verbindung mit Viehzucht (Pflug) in den Mischkulturen, die die Voraussetzung aller Staatenbildungen (Klassenbildung) und des „politischen Zeitalters"[2], ferner die Grundlage aller „höheren" Zivilisation sind,

3) der Übergang vorwiegend manueller und empirisch-traditioneller Werkzeuge (resp. Werkzeugmaschinen) in das Zeitalter der wissenschaftlich-rationellen Kraftmaschinentechnik mit vorwiegend noch aus der organischen Natur stammender Energie (Frühkapitalismus),

---

[1] Vorarbeiten hierzu sind die hierher gehörigen Arbeiten der Ethnologen, die jedenfalls zeigen, daß eine ganz feste Ordnung von Techniken, die jedes Volk durchliefe, nicht besteht (z. B. häufiges Fehlen der Töpferei). Vgl. Boas, Graebner, Ehrenreich; für spätabendländische Verhältnisse die die Technik betreffenden Abschnitte in W. Sombarts Werk: „Der moderne Kapitalismus" I[3].

[2] Über den Unterschied der Technik der Mutterrechtskulturen (erste Bodenbearbeitung, Töpferei, Weberei) und der Vaterrechtskulturen (Holzbearbeitung zum Beispiel) siehe Graebner a. a. O., Hahn, Boas u. a.

4) die mit dem Koksverfahren beginnende Technik, die ihre überwiegende Energie aus der in der Kohle aufgespeicherten Sonnenenergie nimmt (Hochkapitalismus). Ob die Elektrizitätstechnik und eine eventuelle technische Verwendung der ungeheuren Energien radioaktiver Substanzen einmal ein technisches Zeitalter einleiten wird, das noch eine höhere Größenordnung der Verschiedenheit vom Zeitalter der Kohle trennt als dieses Zeitalter von der vorwiegend organischen Technik der Holzbefeuerung und Wasserkräfte; ob ein „Ersatz" der schwindenden Kohle gefunden wird, bleibt vorläufig ungewiß.[1]

Ohne Zweifel sind mit diesen allerrohesten Stadienabgrenzungen, die alle Kriegs-, Produktions-, Kommunikationstechnik und die Wissenschaftstechnik selbst gleichmäßig durchwalten, die erheblichsten Wandlungen auch des wissenschaftlichsten Weltbildes engstens verknüpft gewesen. Ziemlich klar scheiden sich als Parallelerscheinungen der Wissenschaft voneinander, 1) magische Naturansicht der Primitiven, 2) rationalbiomorphe Naturansicht (Stufe der Werkzeugstechnik), 3) rational-mechanische Naturansicht, 4) elektro-magnetische Naturansicht. Von der ökonomischen Entwicklung muß nach unserer Ansicht diese technische Entwicklung als ein völlig autonomes Sachgebiet des „Fortschrittes" ganz unterschieden werden. Freilich ist sie in höchstem Maße eingreifend in die Wirtschaftsentwicklung, aber auch von ihr wieder sekundär — in Wechselwirkung — bestimmt, und zwar greift sie hier an erster Stelle in die Entwicklung der Betriebsformen ein. Aber sie wirkt nicht minder eingreifend in die Entwicklung des Staates, soweit er Betriebsform ist, und der machtpolitischen Korporationen der „Mächte" (Großmächte, Weltmächte) und ihre imperialistischen Tendenzen. Diese staatlichen Entwicklungen zeigen ja dieselbe Tendenz zum „Großbetriebe" wie die Wirtschaft ihrerseits. Der durch alle

[1] Vgl. hierzu das Urteil Frederik Soddys in „Science and Live": „Wir brauchen nur an die bisherige Geschichte des wissenschaftlichen Fortschritts zu denken, um sicher zu sein, daß, mag es Jahre oder Jahrhunderte kosten, die künstliche Umwandlung und Verfügbarmachung des Energievorrats, der dem der Kohle so überlegen ist wie diese der rohen physischen Kraft, voraussehbar erreicht wird."

marxistische Literatur gehende, aus dem Ökonomismus nicht aus dem Technizismus folgende geschichtsphilosophische Gedanke, daß die gemeinsame Herrschaft der Menschen[1] über die Natur die Herrschaft der Menschen über den Menschen und damit den „Staat" — als Herrschaftsverband im Unterschied zum Staat als Wohlfahrtsorganisation — aus sich selbst heraus immer überflüssiger mache, dürfte einer schärferen Kritik nicht standhalten.[2]

Ganz offen ist noch die Frage, ob sich in der Zukunft der europäisch-amerikanischen Zivilisation eine Seelentechnik und innere Vitaltechnik, die bisher nur die großen asiatischen Kulturen als die technischen Korrelate ihrer vorwiegend metaphysischen, nicht positiv szientifischen Wissenskulturen im großen Stile entfaltet haben, einstellen wird — eine Frage, die ich für das letzte Schicksal des abendländischen Technizismus sogar für mitentscheidend halte. Denn unter den glänzendsten Siegen seiner technischen bewundernswerten Großtaten hat der abendländische Mensch der letzten Jahrhunderte so wie kein anderes Wesen der uns bekannten menschlichen Geschichte fast total vergessen und verlernt, sich selbst und sein inneres Leben, ferner seine Selbstreproduktion durch eine systematische Seelentechnik und Vitaltechnik zu beherrschen, sodaß uns heute die abendländische Völkerwelt als Ganzes

---

[1] Der Herrschaftswille von Menschen über Menschen ist, wie jede gute Beobachtung lehrt, eben keineswegs nur ein Mittel, um über Sachen Herrschaft zu erlangen, sondern etwas, was dem Menschen — wie J. Kant in seiner „Anthropologie" richtig lehrt — ganz ursprünglich eigen ist und auch bei idealer Produktionstechnik nie vollkommen verschwinden würde.

[2] Will die technologische Geschichtslehre, die sich in der Kunstgeschichte (Sempers Stilbuch zum Beispiel), Kriegsgeschichte (siehe Delbrücks Widerlegung der Lehre, daß die Feuerwaffentechnik das Rittertum zerstört habe), Religionsgeschichte (Useners Überschätzung des Kultus für die Bildung der religiösen Objekt-Vorstellungen), Wissenschaft (Labriola und der Pragmatismus), im Ethos (Buckle und Spencer) gleichmäßig ausgebildet hat, den Fortgang der Stilentwicklung, der Militärverfassung, der Wissenschaft als Methode, der Wirtschaft und des Rechts „erklären", so ist sie immer gleich falsch. Andererseits hat sie der Wissenschaft gegenüber immer noch mehr recht als die Marxschen ganz unklaren „Produktionsverhältnisse", die bei ihm bald Betriebsform, bald Rechtsform, bald Technik, bald Klassengliederung bedeuten.

durch sich selbst unregierbarer erscheint, als sie es je gewesen ist. Selbstbeherrschungskunst aber ist die Wurzel jeder Herrschaftskunst über einzelne Andere wie über Gruppen. Der Abendländer kennt diese innere Kunst nur in ethischer Form, nicht aber in der Form einer systematisch sich entwickelnden Seelentechnik. Es schiene mir die edelste und vielversprechendste Frucht des früher charakterisierten neuartigen „Kosmopolitismus der Kulturkreise", bezogen auf den geistigen Verkehr der europäisch-amerikanischen Völkerwelt mit den asiatischen Kulturen, wenn die unwiderstehliche und auch durch reaktionäre Bewegungen wie jene Mahatma Gandhis[1] nicht zu hemmende Europäisierung dieser Völker in Hinsicht auf positive Wissenschaft und technische und industrielle Methoden ergänzt und kompensiert würde durch die systematische Übernahme ihres seelentechnischen Prinzips durch die europäisch-amerikanische Völkerwelt — bisher ein Traum, dem schon der tiefsinnige psychologische Analytiker W. James in seinen letzten Jahren mit Liebe nachhing und für dessen Realisationsmöglichkeit heute immerhin schwache Spuren aufzufinden sind. Freilich Spuren, die den ersten Gehversuchen junger Hunde gleichen, die hinsichtlich ihres Wertes und ihrer endgültiger Bewährung meiner Ansicht nach überaus kritisch zu beurteilen sind, als „soziale Bewegungen" aber von großem wissensoziologischen Interesse sind; so z. B. die anthroposophische Bewegung, so die Christian-Sciencebewegung und die psychoanalytischen „Kreise" der Freudschen und Adlerschen Richtung. Daß seelentechnische Fragen überhaupt schon so breite Masseninteressen gewinnen können, ist ein Zeichen für eine soziale Bedürfnisrichtung, die als solche das Interesse einer Soziologie des Wissens in hohem Maße verdient. Nur in lockerem Zusammenhang stehen mit ihnen die individual-

[1] Daß auf rein seelentechnischem Wege auch große politische und ökonomische „Bewegungen" eingeleitet werden können, zeigt die von Mahatma-Gandhi geleitete indische „Nichtwiderstandsbewegung" (Non resistence — non violence) gegen die englische Herrschaft. Vgl. dazu Romain Rolland: „Mahatma-Gandhi"; ferner K. Kanakogi (Japaner): „Gandhi, der Geist der indischen Revolution", Berlin 1924. Siehe das treffende Urteil von Kanakogi über den deutschen „passiven Widerstand" im Ruhrgebiet: „Das deutsche Volk und seine Führer wußten nicht, was eigentlich passiver Widerstand ist" usw.

und sozialpsychotherapeutischen Bestrebungen der Gegenwart (gegen deren Übertreibungen bedeutende Mediziner, wie der Internist Fr. Krauß,[1] bereits ernstliche Verwahrung einlegen zu müssen glauben), die einerseits an die älteren Formen der sogenannten Pastoralmedizin erinnern, andererseits häufig die Berufseinheiten von Arzt und Geistlichem von beiden Seiten her so seltsam wieder angenähert haben, daß man an soziale Phasen erinnert wird, da sich Priester und Arzt überhaupt soziologisch noch nicht voneinander geschieden hatten.[2] Völlig geschieden aber von diesen Psychotechniken, in denen sich Gesundheits-, Erlösungs- und Erkenntnisziele philosophischer Art seltsam kreuzen, müssen die psychotechnischen Versuche werden, die auf dem Boden der experimentellen Individual- und Massenpsychologie und der differenziellen Psychologie die Probleme der Berufseignung, der Reklame und ähnliche Dinge praktisch angreifen wollen, sich also bewußt in den Dienst der erhöhten Produktion und des Absatzes der gegenwärtigen Wirtschaft stellen.

Wissenssoziologisch bedeutet eine Tendenz auf „Alleinherrschaft" der positiven, wertungsfreien Wissenschaft (wie sie allen positivistischen Gedankenströmungen eigen ist) stets auch die Tendenz des Versinkens der Wissenschaft selbst in den Technizismus. Denn dies lehrt uns schon der Ursprung der positiven Wissenschaft: Nur wenn die positive Wissenschaft die Philosophie und Metaphysik als reine, durch das Prinzip möglicher Beherrschung nicht beschränkte Theorie im Rücken hat, als die Formen des „reinen Wissensgedankens", vermag sie selbst auf die

[1] Vgl. seine jüngst gehaltene Rede über „Psychologie und Medizin" in der Berliner „Medizinischen Gesellschaft". Eine gute Einführung in die Psychotherapeutik der Gegenwart gibt Kronfeld in seinem im Springerverlag erschienenen Buche dieses Namens.

[2] Vgl. dazu den Aufsatz von M. Geiger über die „Christan-Science-Bewegung in Amerika" in den Süddeutschen Monatsheften; und Holls Arbeit über denselben Gegenstand. Daß in der Häufung dieser psychotherapeutischen Kreise und Sekten, daß auch in der Verbreitung des öffentlichen Interesses an anomalen und krankhaften seelischen Erscheinungen unser Zeitalter in auffälliger Weise dem hellenistischen Zeitalter verwandt ist, ist von Kraepelin und Anderen schon mehrfach hervorgehoben worden. Dasselbe gilt für die sich immer stärker verbreitenden Bestrebungen, die „okkulten" Erscheinungen zum Ausgangspunkt neuer Metaphysik zu machen.

Dauer sich vor dem Versinken in den Technizismus zu bewahren. Andererseits ist die Metaphysik auch eng, ja wesensverbunden mit der Seelentechnik im ersten Sinne, wie das gemeinsame Vorwiegen beider in den asiatischen „Bildungskulturen" zeigt, insofern, als die Seelentechnik keineswegs nur ethisch praktischen, Übungs- oder Ertüchtigungs-, asketischen, religiösen oder rein schauspielerischen Zielen dienen kann, sondern auch erkenntnistheoretischen Zielen. Das Problem der technischen Herstellung der Gemüts- und Geistesdispositionen für die philosophische Wesenserkenntnis haben alle großen Metaphysiker gekannt, von Buddha, Platon und Augustin an bis zu Bergsons „schmerzhafter Anstrengung" zwecks Schauen der „durée" und bis zur Lehre E. Husserls von der „phänomenologischen Reduktion", die ein bei Husserl nur in scheinbare logische Methodologie verkapptes erkenntnistechnisches, bisher ganz mangelhaft gelöstes Problem der spezifisch philosophischen Wissens- und Erkenntnishaltung überhaupt bedeutet.[1] Die innere philosophische und metaphysische Wissenstechnik ist eben ein Problem ganz eigener und selbständiger Art[2] und darf mit der positiv wissenschaftlichen Erkenntnis-Technik und den übrigen psychotechnischen Verfahrungsweisen zu anderen „Zwecken" nicht verwechselt werden.[3] Immer handelt es sich dabei um eines: durch einen Akt der Ausschaltung der das Realitätsmoment der Gegenstände (Realität ist immer zugleich höchstes und letztes „principium singularisationis") gebenden Akte und

[1] Eingehendes und Kritisches zu E. Husserl's Lehre über diese Frage wird der erste Band meiner Metaphysik bringen.

[2] Die besonderen wissenssoziologischen Probleme des „Miteinandererschauens und unmittelbaren Miteinanderdenkens der Urphänomena und Ideen", das heißt des wesentlich Unbeobachtbaren und Undefinierbaren (da es allen „möglichen" Beobachtungen von Dingen und Sachverhalten, resp. allen „möglichen" Definitionen und Axiomen schon vorgegeben sein muß), ferner das Problem des „phänomenologischen (prinzipiell mit Kriterien unschlichtbaren) Streites" habe ich in meinem Formalismus zuerst herausgestellt. Vgl. auch die Dissertationsschrift von P. Landsberg: „Zur Soziologie der platonischen Akademie", Bonn 1923.

[3] Vgl. hierzu meinen Aufsatz vom „Wesen der Philosophie" in „Vom Ewigen im Menschen", 1. Band, Leipzig.

Triebimpulse reine Contemplatio der echten Ideen und Urphänomene und — in der Deckung beider — daseinsfreies „Wesen" herzustellen. Diese Akte und Impulse sind aber — wie Berkeley, Maine de Biran, Bouterweck, der spätere Schelling, Schopenhauer, W. Dilthey, Bergson, Frischeisen-Köhler, E. Jaensch, M. Scheler gemeinsam erkannt haben — stets triebhafter dynamischer Natur. Nur als „Widerstand" gegen die dynamische triebhafte Aufmerksamkeit ist Realität in allen Modi der Wahrnehmung und der Erinnerung gegeben. Die hier auszuschaltenden Akte, nicht ein nur logisches Verfahren des „Absehens" von den Daseinsmodi oder des „Einklammerns" von Dasein, wie E. Husserl meint, sind aber auch die positiven Wurzeln jenes Herrschaftswillens und jener Herrschaftswertung, die, wie wir sahen, eine der vorlogischen Wurzeln der positiven Wissenschaft und Herrschaftstechnik zugleich sind.[1] Die philosophische Erkenntnistechnik — die man von dem neuerdings zuerst wieder von E. Lask verdienstvoll wiederentdeckten Problem einer „Logik- und Erkenntnistheorie der Philosophie", das heißt der Theorie der Erkenntnis des apriorischen Gegenstandes und der Schau- und „Denkformen" selbst, scharf unterscheiden möge — ist also von der positiv-wissenschaftlichen Erkenntnishaltung, die gerade umgekehrt die resolute Ausschaltung aller Wesensfragen zugunsten der Erkenntnis der Gesetze der raumzeitlichen Koinzidenzen der Erscheinungen (des „hic-nunc" Soseins) und zugleich eine bewußte Einschaltung der technischen Zielsetzung fordert, nicht nur verschieden, sondern ihr sogar entgegengesetzt.

[1] Daß das Realitätsmoment im Widerstandserlebnis allem in Wahrnehmung, Erinnerung usw. gegebenem Inhalt und So-sein der Gegenstände nicht etwa nachgegeben oder mitgegeben, sondern wahrhaft vorgegeben ist, — sodaß seine Gegebenheit Bedingung, nicht Folge der Wahrnehmung ist (ähnlich wie ja unsere Triebimpulse Bedingung alles Vorstellens sind) lehrt eine eingehende Schichtenlehre der Wahrnehmungsgegebenheit; nicht minder, daß eben dieselben Prozesse, die das Realitätsmoment geben, auch Bedingungen für das Zustandekommen des hic et nunc Soseins der Gegenstände der Wahrnehmung sind. Im Maße der Inaktualisierung dieses Moments muß daher das in den Gegenständen identische, vom hic et nunc unabhängige „Wesen" für das Subjekt zurückbleiben. Genaueres hierüber bringt der 1. Band meiner Metaphysik. Vgl. die Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" in diesem Bande.

Wenn der abendländische Mensch diese Akte bewußter Einschaltung und Ausschaltung der beiden entgegengesetzten Bewußtseinshaltungen gleich leicht und sicher abwechselnd zu vollziehen vermöchte, der Asiate desgleichen — so, daß jeder die ihm neue und „fremde" Haltung lernen und üben würde —, wäre erst die ganze Erkenntnismöglichkeit, die in der menschlichen Geistnatur schlummert, ausgeschöpft, die metaphysische und positiv-wissenschaftliche zugleich. Und in strenger Analogie: Erst wenn in der großen gemeinsamen Aufgabe der Menschheit, der Aufhebung von Übel und Leiden und der Herstellung von Gütern, die je an die beiden Wissensformen und an ihre entsprechenden Techniken geknüpft sind, die bis ins Äußerste entwickelte abendländische Kunst der Herstellung von Sachgütern und des aktiven Kampfes gegen das Übel (das heißt durch die Aufhebung seiner äußeren Ursachen) vereinigt wäre mit der aktiv-heroischen, seelentechnisch unterbauten Kunst der reinsten „Duldung", das heißt der inneren Unterbindung des „Leidens an" den Übeln und der spontan aktiven, aller Gnadenreligiosität entgegengesetzten Sorge für die Seele, wäre — bei der gegenseitigen Wesensbezogenheit von Leiden und Übel — das volle, das ganze Maß von möglicher Macht über die äußere und innere Natur erreicht, das in der Wesensanlage des menschlichen Geistes schlummert.[1] Denn mit Vollzug derselben Technik, die mit dem automatischen Widerstand das Realitätsmoment der Gegenstände beseitigt, wird auch alles mögliche Leiden an der Welt mit beseitigt, da alles „Leiden" niemals nur auf den äußeren Ursachen der Leiden, sondern nicht minder auch auf einem automatischen, triebhaften und motorischen Prozeß gegen diese Ursachen beruht — ein Satz, der schon für die einfachste Schmerzempfindung gilt. Der abendländische äußere Naturtechnizismus und sein Wissens-Korrelat, die positive Wissenschaft, drohen den Menschen in einem Maße in den

---

[1] Siehe hierzu meine Abhandlung über den „Sinn des Leidens" in „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre" 1. Band, „Moralia", und die betreffenden Abschnitte in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl. Bonn.

Mechanismus eben der Sachen, die es zu beherrschen gilt, hineinzuverwickeln, daß dieser Prozeß ohne das Gegengewicht zweier ganz entgegengesetzt gerichteter Wissens- und Machtprinzipien, die gleichfalls sinnlogisch zusammengehören, nur im sicheren Untergang der abendländischen Welt enden kann.[1] Wir müssen, so lehrt uns die Wissenssoziologie, lernen, auf allen Gebieten der möglichen Begegnung des Übels und der Hervorbringung von Gütern positiver Vitalwerte — handle es sich um Krieg und Frieden, Krankheit und Gesundheit, Bevölkerungsvermehrung und Hemmung dieser Vermehrung zwecks höherer Qualitäten, Ökonomie und Industrie — die beiden großen Prinzipien aller „möglichen" Technik überhaupt und der ihnen korrelaten Wissensformen gleichzeitig und je abwechselnd in systematische Tätigkeit zu setzen, um eine sinnvolle Balance des Menschentums wieder zu erreichen. — Das darin enthaltene Programm einer Neuverteilung der Wissenskultur und der technischen Kultur im einzelnen auszuführen, ist nicht dieses Ortes. Um so mehr stellen wir in Schärfe die grundsätzliche Abweichung unserer soziologischen Wissensdynamik gegenüber der positivistischen fest, die ein Absterben des metaphysischen Wissens und seiner korrelaten Technik des „Duldens", d. h. der seelentechnischen Beseitigung des Widerstandes gegen Übel für die ganze Menschheit lehrt. Nicht minder aber unsere Abweichung von allem metaphysischen und romantischen Gnostizismus, der sich prinzipiell gegen die positive Wissenschaft und die ihr korrelate Technik — in reaktionärer Wertnegation und in kindischem, kleinbürgerlichem Ressentiment — wendet, sei es mit welchen Gründen immer. Im Gegensatz zu den Lehren des Positivismus und Marxismus aller Art, aber auch zu der gewalttätigen Unterbindung des spontanen metaphysischen, zu aktiver Selbsterlösung führenden Geistes durch die

[1] Ich pflege die letzte Wurzel des Revolutionsgeistes im gegenwärtigen Europa — zu dem teilweise auch der innereuropäische Revolutionskrieg, der sogenannte „Weltkrieg", gehört — im „Aufstand der Dinge" selbst gegen den Menschen zu sehen. Alle anderen Revolutionen sind abgeleitet.

Offenbarungskirchen sind wir der Überzeugung, daß im Abendlande und in Nordamerika eine stark metaphysische und seelentechnische Epoche der positiven und naturtechnischen Epoche der sogenannten „Neuzeit" folgen dürfte; in Asien aber den höchst einseitigen metaphysischen Epochen dieser Kultur eine positiv-wissenschaftliche und naturtechnische Epoche.

Auswirkungen des zweiten oben gekennzeichneten Prinzips im Kampf gegen Übel und Leiden sind einmal alle gegenwärtigen Lehren von der negativen Politik der „Nichtgewalt" und des heroischen Nicht-Widerstandes, wie sie in neuester Zeit Tolstoi, Gandhi, R. Rolland und Andere vertreten. Die Sekten der Quäker, der amerikanischen Mennoniten hängen diesen Lehren seit Jahrhunderten an. Sie beruhen in letzter Linie auf der fundamentalen Erkenntnis, die Psychologie und Physiologie durchaus bestätigen, daß alles Wollen außer der einfachen Bejahung und Verneinung des Projektums nur entweder Hemmen oder Enthemmen von Triebimpulsen und korrelativen motorischen Nervenprozessen ist, die im Fortgang das Willensprojektum je nach der Auswahl ihrer Hemmung und Enthemmung zu realisieren geeignet sind, — daß dem Wollen also eine positive Macht, etwas hervorzubringen, nicht zukommt. Alles vermeintliche positive Wirken des geistigen Wollens ist also stets und notwendig kein reines Wollen mehr, sondern stets ein mit Triebhaftem gemischtes. Echtes „Wollen" als Ursache ist also immer nur entweder ein „non fiat" oder ein „non non fiat"; nur dem Projektum gegenüber als idealem Wertverhalt ist es entweder steigerungsloses (positives) „fiat" oder „non fiat". Darum kann eine Politik, die sich vornähme, eine solche mit rein geistigen Mitteln zu sein — ob sie möglich ist, stellen wir hier ganz dahin —, prinzipiell nur eine solche des Nichtwiderstandes sein, da jeder positive Widerstand sich auf die wesensgleichen Triebe und Begierden willensmäßig zu stützen hat, die auch im Gegner wirksam sind. Darum besagt das Prinzip des Nichtwiderstandes auch ausdrücklich, daß der wertvolle Nichtwiderstand nur da vorliegt, wo die Macht zum Widerstande als vorhanden ausdrücklich konstatiert ist, also nicht Schwäche,

Feigheit oder Ähnliches die Duldung der Beleidigung, Verletzung bestimmt.[1]

In engster Verbindung mit den Prinzipien der negativen Politik, die sich aus den metaphysischen Positionen der aktiv-heroischen Duldungstechnik vom Leiden und aus der Lehre von der nur hemmenden und enthemmenden Bedeutung des geistigen Willens von selbst ergibt, stünde ferner ein System der Eugenetik und der qualitativen Bevölkerungspolitik, das auf einem Grundsatz aufgebaut wäre, welcher in schroffstem Widerspruch steht zu dem in der abendländischen Geschichtsentwicklung herrschenden, der für die, sei es durch Askese, sei es durch irgendwelche Mittel der Prohibition der Empfängnis erwirkbare Verminderung der Kinderzahl ceteris paribus einen besonderen Nachweis des objektiven Rechtseins und des subjektiven Rechtes der Nichtbeteiligung am Fortpflanzungsgeschäft fordert. Die Prinzipien der Vitaltechnik, wie sie dem Prinzip der Duldungskunst und des Primates der Selbstherrschaft des Menschen über sich selbst vor der Herrschaft über die Natur entsprechen würden, müßten den umgekehrten Grundsatz erfordern: daß alle Beteiligung an der Reproduktion des Menschengeschlechts an dem Nachweis eines besonderen Rechtes, ja Vorrechtes einer Minorität von Menschen geknüpft sei, die „gute" Erbqualitäten versprechen und bei denen die vererbbaren negativsten Erbqualitäten mit Sicherheit oder auch nur durchschnittlicher Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen sind. Die einseitige Richtung auf materielle Produktionstechnik und die dazugehörige positive Wissenschaft hat ihr Fundament in der Überzeugung, daß einmal die guten Erbwerte eine Funktion der Quantität der befruchteten Keime seien (ein Vorurteil der Darwinistischen Zufallslehre, das die moderne Erblichkeitsforschung unaufhaltsam zerstört hat); daß zweitens die möglichen Fortschritte der Technik und der Wirtschaft, ferner die Fortschritte der positiven Wissenschaft es prinzipiell ermöglichen, daß jeder neue Mensch mehr ökonomische Güter hervorbringt, als er selbst verzehrt. Beide

[1] Scharf hervorgehoben habe ich diesen Gedanken schon in meiner Abhandlung „Das Ressentiment im Aufbau des Moralen"; vgl. dazu R. Rolland: „Mahatma Gandhi".

Grundsätze erweisen sich vor der Wissenschaft mehr und mehr als unhaltbar.[1] Ihre Durchführung in der Praxis hat nicht nur jenen widerwärtigen Zustand der Vermassung des Lebens geschaffen, der die erste unabhängige Variable aller Kriege und Revolutionen des für seinen dauernden Nahrungsmittelspielraum und sein mögliches Wachstum überdicht bevölkerten Europa ist, sondern sie ist auch der oberste Grund für das mit den Phasen des Kapitalismus sich immer reiner durchsetzende qualitative Bevölkerungsgesetz des Abendlandes und Amerikas, daß nämlich die Vermehrung der europäischen Bevölkerungen in höherem Maße auf Kosten der prozentual guten möglichen Erbwerte als der schlechten geschieht. Es scheint mir sogar die prinzipielle Frage — deren wissenschaftliche Lösung allerdings mit zur Zeit nicht überwindbaren Widerständen verknüpft ist —, ob die Erdbevölkerung als Ganzes nicht unter den bisherigen Grundsätzen eine Vermehrungstendenz erreicht hat, die den durch Technik, Wissenschaft und Wirtschaftsfortschritt überhaupt möglichen Erweiterungen des Nahrungsmittelspielraums unangemessen ist, die in ihrem Fortgang also zu immer furchtbareren, hemmungsloseren Klassenkämpfen, ja zum Versinken aller geistigen Kultur in diesen Kämpfen führen muß. Da jeder Art, und daher auch der Menschengattung als ganzer nach den Einsichten der heutigen Biologie Geburt, Altern und Tod (natürlicher Artentod) zukommt, wäre es ja keineswegs ausgeschlossen, daß die Menschheit in der ihr zugewiesenen Geschichtsdauer ihrer biologischen Existenz eine Altersstufe erreicht hat, da nur die prinzipielle Umkehrung des Ethos der die triebhaften Potenzen der Vermehrung leitenden und lenkenden Maximen von der durchschnittlich bestehenden Pflicht zur Nichtprohibition (resp. zur Zeugung von Nachkommen) in die durchschnittliche Pflicht zur Vermeidung von Nachkommen und zu besonderem Rechtsnachweis zur Zeugung ihr eine gedeihliche Weiterentwicklung und einen möglichen Fortschritt — gemessen an den ewigen Wertrangordnungen — verspricht. Ich bin weit entfernt, diese Frage mit rein wissenschaftlichen

[1] Vgl. hierzu den Schluß dieser Abhandlung.

Mitteln heute für entscheidbar zu halten, obgleich ich nicht einsehe, warum sie nicht einmal entscheidbar werden sollte. Ich sage nur, es könnte so sein. Es könnte also an sich sehr wohl sein, daß die Menschheit in einer gewaltigen Phase ihrer gattungsmäßigen natürlichen Lebensdauer dasjenige Prinzip als Prinzip des Aufstiegs hat wählen müssen, das bisher unter dem metaphysisch ganz einseitigen (nicht falschen) Prinzip jugendlicher Völker, es sei das Dasein besser als das Nichtdasein, gegolten hat und das die Nichtbeteiligung am Fortpflanzungsgeschäft (auf alle Fälle) unter die Beweislast eines besonderen Rechtes stellt; daß es aber eine Peripetie ihres Gesamtlebens und Alterns gäbe, an der — ist sie erreicht — nur die Umkehr der Beweislast, das heißt das lebendige Ethos einer besonderen Rechtfertigung zur Zeugung und die diesem Ethos entsprechenden Institutionen und Sanktionen ihren noch möglichen Gesamtaufstieg (gemessen an der objektiven Wertrangordnung) zu garantieren vermöchten; daß also das Gegenteil des bisherigen Sanktionsprinzips gelte. Daß, wie die bisherigen Maximen und Grundsätze, zum Beispiel der christlichen Kirchen, ohne weiteres annehmen, ein und dieselben Grundsätze für die Menschheit immer und überall förderlich sein sollen, ist nur ein ganz ungeprüftes Vorurteil. — Auf die technische und institutionelle oder nichtinstitutionelle Durchführung und Durchführbarkeit des eugenetischen Gedankens, der in Amerika fast eine neue Religion zu werden verspricht, einzugehen, ist nicht dieses Ortes. Der Zuruf eines großen Dichters an das gegenwärtige Europa: „Schon eure Zahl ist Frevel!“ drückt scharf und plastisch ein Gefühl des Lebens und Seins aus, das vielleicht tiefer in die letzte Wurzel aller sozialen Fragen sieht, als viele wissenschaftliche Untersuchungen über ihre Ursachen. —

Es ist nicht ohne Interesse für den Leser zu wissen, welchen Einwendungen sich unsere These von der kommenden Ergänzung der abendländischen und asiatischen Wissenskultur und ihrer zugehörigen zwei Arten von Techniken seitens Anhängern der Marxistischen Soziologie ausgesetzt sah, als wir auf dem Soziologentag in Heidelberg September 1924 diese obigen Thesen vortrugen. Es waren insbesondere zwei Einwände,

die eine von meinem verehrten Freunde Rudolf Goldscheid, dem ich tiefe Förderung meiner Vorstellungen über viele soziologischen Probleme verdanke, die andere von Max Adler, meinem Korreferenten. Die Ausführungen Goldscheids, die als eine halbe Verteidigung meiner Thesen gegen Max Adlers Angriffe auf sie gemeint waren, sachlich logisch aber ein jedenfalls triftigerer Einwand gegen mich waren als die seitens Max Adlers vorgebrachten, besagten, daß der Technik der Leidensüberwindung durch aktive Duldung und der zugehörigen Metaphysik durchaus ein hoher, durchaus positiver Wert auch im Verhältnis zur abendländischen positiven Wissenschaft und ihrer materiellen Produktionstechnik zukomme, daß aber dieser Wert relativ sei auf noch wenig entwickelte Zustände der Wirtschaft und der Produktionstechnik. Natürlich macht dieser Zusatz — wäre er richtig — alles das völlig zunichte, was wir zeigen wollen. Er macht aus einem ursprünglichen Nichtwollen ein Nichtkönnen. Er setzt Metaphysik, Religion, Ethos der Kulturkreise nicht als eine wenigstens im Sinne der Leitung und Lenkung mitgestaltende Ursache auch der Wirtschaft und der Art und Richtung der Technik an, sondern nur — im Sinne der ökonomisch-technischen Geschichtsauffassung — als Exponenten des Standes der ökonomischen und technischen Produktionsverhältnisse; diese natürlich an den Wertmaßstäben der europäischen Vernunftmetaphysik und der marxistischen Fortschrittslehre gemessen. Auch das zuerst von mir selbst, sodann in breiter Ausführung von W. Sombart bekämpfte Vorurteil, daß es irgendwelche Gesetze der Wirtschaft gäbe, sei es stationär und ewig gültig sein sollende, wie jene der klassischen Nationalökonomie, seien es Entwicklungsgesetze, die von ursprünglichen Ideen und Wertungen unabhängig wären,[1] ist hier vorausgesetzt. Das ist ja das erste „europäistische" Vorurteil, das

[1] Vgl. hierzu neuerdings die stichhaltigen Einwände Bouglé's in seinem Buche „Leçons de soziologie súr l'evolution des valeurs", Paris 1922; ferner die lehrreichen Aufsätze Lederers über die japanische Wirtschaft, die zeigen, welche konstitutiven Hemmungen die Durchrationalisierung des Kapitalismus an der japanischen Mentalität, dem japanischen Ethos und schon der triebhaften Bedürfnisgliederung der Japaner finden (s. Frankf. Ztg. 1924).

Marx mit Hegel, Comte und dem Hauptteil aller abendländischen Geschichtsauffassung freilich teilt, daß seine Geschichtslehre, ihre Entwicklungsgesetze und -richtungen, zum Beispiel die Bewegung der Wirtschaft zur kapitalistischen Phase, ihrer zugehörigen Wissenschaft und Technik, für die gesamte Entwicklung der Menschheit gelten sollen und daß mithin diese Wirtschafts-, Technik-, Wissenschafts-Stufe auch für Indien, China, Rußland, Japan usw. irgendwann einmal eingetreten wäre, auch dann (wie spät auch immer), wenn dieser Wirtschaftskörper nicht durch Oktroyierung und Gewalt eine bestimmte Geschichtsdauer hindurch diesen Kulturen aufgezwungen worden wäre. Daß aber diese Voraussetzung nicht einmal für Rußland stimmt, geschweige denn für die großen asiatischen Kulturen, daß der Ökonomismus und die Klassenkampftheorie auch nur für eine sehr beschränkte Spätphase der abendländischen Geschichte annähernd zutreffen, das übersieht der Einwand Goldscheids. Und damit übersieht er die Gleichursprünglichkeit der verschiedenen, ja der entgegengesetzten Grundrichtungen, welche die menschliche Wissensentfaltung im Abendlande und in den großen asiatischen Kulturen (trotz deren ungeheuren inneren Differenzen untereinander) genommen hat; und er übersieht damit die Größenordnung des Ausgleichs, der erst dem Zusammenwachsen ursprünglich getrennter Kulturkreise zu einer mählich zusammenwachsenden „Menschheit" vorbehalten sein dürfte.

Der Einwand Max Adlers stellte meine These in eine ganze Gruppe von Lehren, Forschungen, Thesen, „Stimmungen" als Unterglied hinein, die er als „moderne Vorliebe" für Asien und Indiens „metaphysischen Pessimismus", teils als „Untergangsstimmung", teils als unberechtigte Skepsis gegen den technischen, ökonomischen und wirtschaftlichen Fortschritt bezeichnete und für die er Spengler, Sombart und meine Person als Beispiele anführte — eine Gruppe von Meinungen und Urteilen, die er als Flucht- und Angstideologien einer absteigenden und sich absteigend fühlenden Klasse „soziologisch" erklärte. Wie ein späterer Abschnitt dieser meiner Abhandlung lehrt, sind mir die bis in die lebendige Logik, die formale „Denkart" selbst hinein reichenden Neigungen und Interessen-

perspektiven der Klassen und ihrer intellektuellen Repräsentanten aus Welt und Geschichte nichts weniger als unbekannt. Die logische und ethische, ästhetische und religiöse Idolenlehre aller menschlichen Gruppen, insbesondere auch der Klassen, war stets ein besonderer Gegenstand meiner Forschung. Hierzu kommt auch mein bewußter Wille, sie für meine eigenen Aufstellungen zu überwinden — in den Grenzen allerdings des wesensgesetzlichen Perspektivismus, der nach meiner Meinung allem historischen Wissen schon um seines sinnunvollendeten Gegenstandes selbst willen eigen ist. In der Überwindbarkeit der Vorurteile der Klassenlage stimmt mir hierbei Max Adler zu, da er kein echter Marxist ist, dem das materielle Sein des Menschen dem Bewußtsein vorhergeht, sondern Kantianer, der als solcher konstante Bewußtseins- und Vernunftgesetze des Menschen während seiner ganzen Entwicklung annimmt. Der echte Marxist und Vertreter des „absoluten" Klassenkampfes dürfte dies ja nicht tun. Ich selbst bin darin fast mehr Marxist als Adler, insofern, als auch ich alles Bewußtsein auf das Sein, alle obersten Vernunftsgrundsätze und -formen auf Funktionalisierung erfaßter Seinsformen zurückführe, allerdings nicht wie Marx auf das nur materielle Sein, sondern auf das ganze Sein des Menschen. Gleichförmige, konstante, immanente Funktionsgesetze des Bewußtseins und der Vernunft des Menschen, das heißt die Konstanz des Kategorienapparates, nehme ich — wie diese Abhandlung lehrt —, im Gegensatz zu Max Adler, nicht an. Und auch in diesem Punkte — freilich nur in diesem Punkte — ist meine Theorie den Lehren des Positivismus und Marxens ähnlicher, als diejenige Max Adlers. Gerade diese Lehre von der Relativität der Denkformen bekämpfte Adler, und zwar mit der Autorität Kants. Was aber soll man sagen, wenn Max Adler unter diesen Voraussetzungen und angesichts der ungeheuren Kluft, die er zwischen bürgerlicher und proletarischer Wissenschaft aufriß — wobei er alle Nichtmarxisten auf dieselbe Seite stellte mit Sombart, Spengler und mir selbst, auch mit Schelling, Schopenhauer, Hartmann, die, wie ich einwandte, doch schon vor dem Niedergang der „Bürgerklasse" eine weit stärkere Vorliebe für Indien an den Tag gelegt hätten als ich, ja im

Gegensatz zu mir den Daseinspessimismus in ihre eigene Metaphysik aufgenommen hätten —, schließlich zu dem mehr als seltsamen Ergebnis kommen muß: daß ein Unterschied zwischen dem Kategoriensystem des Primitiven und des heute in Europa lebenden Menschen (sei er Proletarier oder Bürger) nicht bestehe, wohl aber eine fast unschließbare Kluft zwischen den Denkarten heutiger Proletarier und Bürger!! Wobei ich auch wirklich nicht weiß, woher eigentlich das hier vorausgesetzte Differenzgefühl einer aufsteigenden Proletarierklasse zu der absteigenden Bürgerklasse in einem Zeitalter kommen soll, da es der erstgenannten Klasse elend genug geht und der Kapitalismus gewaltiger ist, als er es je gewesen. Eine Ansicht und Lehre, die zu einer solch absurden Schlußfolgerung führt, muß doch wohl falsch sein! —

Nicht als frommen Wunsch, sondern als voraussichtliches Entwicklungsergebnis der allmenschlichen Gesamtwissensentwicklung, als eine sich bereits mächtig vorbereitende neue Synthese der Wissens- und der technischen Kulturen der bisherigen Geschichte stellen wir diese unsere Forderung auf: Der seltsame positivistische Gedanke, die Wissensentwicklung der ganzen Menschheit nach einem kleinen Kurvenstück der Entwicklung des neuzeitlichen westlichen Abendlandes zu beurteilen, muß endlich aufhören. Man muß zur Einsicht kommen — durch die wissenssoziologische Betrachtung —, daß unter je verschiedenartigen Anlagen der Rassen und von der Basis schon verschiedener relativ natürlicher Weltanschauungen aus, wahrscheinlich auch von verschiedenen Maßen der Urmischung der mutterrechtlichen und vaterrechtlichen Kulturen her, Europa und Asien die dem Menschen mögliche Wissensaufgabe in grundsätzlich verschiedener Grundrichtung begonnen haben: Europa in der vorwiegenden Richtung von der Materie auf die Seele, Asien von der Seele auf die Materie. Daß demgemäß auch die Stadien dieser Entwicklung grundverschiedene sein müssen, bis zu dem Punkte, wo sie sich in einer sich anbahnenden Kultursynthese treffen. Erst in ihr könnte der wesensmögliche Allmensch geboren werden.

Eine neue „metaphysische Epoche" des Abendlandes sehen wir nicht nur heute vorbereitet durch die bisher noch schwachen Anfänge einer

neuen Metaphysik in der engeren Philosophie, die soziologisch ja noch wenig bedeuten, sondern nicht minder auch durch die Anfänge einer der Metaphysik korrelaten Seelentechnik. Eine wichtige negative Vorbereitung für diese neuaufsteigende metaphysische Zeit aber sehen wir vor allem in der Tatsache, daß der objektive Idealismus der Körperwelt und der „ausgedehnten Substanzen" und die dynamische Theorie der Materie durch die Relativitätsphysik von einem philosophischen Stadium (Leibniz, Kant bis E. v. Hartmann) in ein positiv-wissenschaftliches — das heißt hier: ernst diskutiertes — Stadium getreten ist[1]. Ist die „ausgedehnte Substanz" bis in alle ihre letzten Bestimmungen hinein nur eine objektive Erscheinung und Manifestation von Kräften, so fällt der Unterschied von primären und sekundären Qualitäten vollständig weg. Die philosophische Theorie der Realität, nach der — wie gezeigt — Realsein nichts anderes ist als widerständig sein gegen vitale Bewegungsakte, gleichzeitig aber eine Gegebenheit, die allen andern Gegebenheiten vorgegeben ist, aus denen das Ding „Körper" sich aufbaut (Dauer, Gestalt, Farbe usw.), gewinnt damit haarscharfen Anschluß an die Ergebnisse der theoretischen Physik über die Letztsubjekte physikalischer Aussagen. Ob man die Veränderlichkeit auch der extensiven Größen der Körper und ihrer Letztteile sowie der Verhältnisse dieser Größen (zum Beispiel Vorher — Nachher) vom Standort des Beobachters dahin deute, daß auch diesen Größen nur die subjektive Bedeutung zukomme, die man solange den sogenannten sekundären Qualitäten zuwies, oder umgekehrt die Deutung, daß auch die sekundären Qualitäten gleich unabhängig vom Bestande der menschlichen Organisation seien wie die sogenannten primären, und nur eben gleich wie sie objektive Erscheinungen der wechselnden Beziehungen der Kraftzentren und Kraftfelder zueinander, das

[1] Siehe Weyls Aufsatz: „Was ist Materie?" in „Die Naturwissenschaften" 12. Jahrgang Heft 28—30. Daß die sich immer mehr durchsetzende Einsicht, daß die extensiven Größen (Zeit und Raumbestimmungen) und Gestalten des Körpers ihnen nicht wesentlicher zukommen als andere Qualitäten und daher die Körper ihrer ganzen Erscheinung nach ideal, das heißt objektive Erscheinungen geordnet wirksamer Kräfte sind, mit dem Bewußtseinsidealismus nichts zu tun hat, braucht nicht gesagt zu werden.

hängt davon ab, ob man sich von der philosophischen Biologie her ein einheitliches überindividuelles Leben anzunehmen genötigt sieht oder nicht. Ist das letztere der Fall, so ist die anorganische Natur als das Bild ausgedehnter, zeitbestimmter Körper mit allen ihren qualitativen Bestimmungen zwar vollständig unabhängig in der Fülle ihres Soseins vom Menschen und seiner Organisation, aber gleichwohl im Gegensatz zu den diesem Bilde zugrundeliegenden Kräften nur ideales Sein und „objektive Erscheinung" für das Subjekt dieses überindividuellen Allebens; und die verschiedenen Unterorganisationen, die selbst partielle Sonderdarstellungen dieses Allebens sind, schneiden sich dann nur je verschiedene Seitenansichten dieses „Bildes" gleichsam aus. Wir glauben, daß die letztere Deutung, die auf einem seltsamen Umweg die natürliche Weltanschauung wieder restituiert, notwendig ist, können aber hier diese Frage inhaltlicher Metaphysik nicht erörtern. Für die Ordnung der Kraftzentren selbst, im Unterschiede zu allen ihren sekundären Bestimmungen einschließlich aller extensiven Größen, Gestalt und sonstigen Bestimmungen, dürfte die jung aufstrebende mathematische Disziplin der Topologie — eine tiefere Fundierung dessen, was schon Leibniz mit seiner Analysis situs gewollt hat — das zureichende Bestimmungsmittel abgeben. Nicht minder tiefgreifend für die philosophische Metaphysik und Erkenntnistheorie sind die Umbildungen des Kausalgedankens, die eine strengere Durchführung der Quantentheorie fordert. In einem Bericht über „Die Grundlagen der Quantentheorie und des Bohrschen Atommodells" äußert sich jüngst Sommerfeld:[1] „Sehr bemerkenswert ist bei diesen Intensitätsregeln die Vertauschbarkeit von Anfangs- und Endzustand. Es sieht so aus, als ob das Geschehen nicht gegeben würde durch eine Wahrscheinlichkeit für den Anfangszustand des Atoms und eine Wahrscheinlichkeit für den Übergang in den Endzustand, sondern als ob Anfangs- und Endzustand durch ihre betreffenden Quantengewichte das Geschehen gleichberechtigt bestimmen. Dies würde unserm hergebrachten Kausalitätsgefühl einigermaßen wider-

[1] Siehe „Naturwissenschaften", 12. Jahrg., Heft 47, S. 1048.

sprechen, nach dem wir uns gerne den Ablauf des Prozesses bereits durch die Anfangsdaten festgelegt denken. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß die Quantenerfahrungen in dieser Hinsicht unsere Vorstellungen umbilden könnten. Es ist ja oft hervorgehoben worden, daß bei der Bohrschen Ausstrahlungsbedingung das Atom vorher wissen müsse, in welchen Zustand es schließlich übergehen wolle, bevor es strahlen kann. Auch im Prinzip der kleinsten Wirkung nehmen wir einen teleologischen, keinen kausalen Standpunkt ein. Eine solche teleologische Umbildung der Kausalität scheint mir der Quantentheorie weniger zu widerstreben, als der klassischen Theorie. Was wir jedenfalls fordern müssen, solange es eine Naturwissenschaft geben soll, ist die eindeutige Bestimmtheit des beobachtbaren Geschehens, die mathematische Sicherheit der Naturgesetze. Wie diese Eindeutigkeit zustandekommt, ob sie allein durch den Anfangszustand gegeben ist oder durch Anfangs- und Endzustand gemeinsam, können wir nicht a priori wissen, sondern müssen wir von der Natur lernen." Würde sich dieser Kausalgedanke durchsetzen, so würden wahrscheinlich die Unterschiede kausal-mechanischer und kausal-teleologischer Beziehungen in der Natur sich fast bis auf Null reduzieren lassen — und damit auch ein Hauptunterschied, den man bisher zwischen anorganischem und organischem Leben setzte. Es würde sich herausstellen, daß die Bevorzugung jener mechanischen Kausalität, nach der die Folgezustände eines Naturgeschehens eindeutig durch den zeitlich unmittelbar vorhergehenden Zustand bestimmt sind, nur aus praktischen Motiven vorgenommen worden ist, da ja leicht ersichtlich ist, daß die Natur nur in dem Maße eindeutig von uns vorausgesehen und gelenkt werden kann, soweit sie dem Kausalmodell des Stoßes und der vis a tergo folgt. Teleologische und mechanische Kausalität wären nur durch verschiedene Erscheinungsgruppen (Anorganisches — Organisches zumal) je stärker und vorwiegend nahegelegte, beiderseits anthropomorphe Seitenansichten einer und derselben Kausalität, die weder mechanisch noch teleologisch ist. Daß die Kräfte, die man auf Grund einer dynamischen Theorie der Materie und auf Grund dieser Kausalform den Erscheinungen zu supponieren

hat, weder an punktuellen Orten des Raumes noch an bestimmten Zeitpunkten der objektiven Zeit ihren Ausgang haben dürften, ist dabei selbstverständlich. Ihre Ausgangsquellen müßten überräumlich und überzeitlich zugleich sein, da sie ja ihrerseits erst erklären und verständlich machen sollen, wie es in der Sphäre der objektiven Erscheinung zu den räumlichen und zeitlichen Bestimmungen der Materie und des Geschehens und ihrer diesbezüglichen Beziehungen kommt. Der Gedanke Leibnizens, daß der Raum ein Kraftprodukt sei und ein „phänomenon bene fundatum" würde so auch auf die Zeit und wahrscheinlich sogar auf die Gestalten im vierdimensionalen Raumzeitsystem eine ganz neue Anwendung finden.

Endlich ist auch — wie schon E. v. Hartmann ganz klar gesehen hat — die theistische Metaphysik — als Metaphysik, die Glaubensfrage interessiert uns hier nicht — unhaltbar, wenn die Dinge diesen Lauf nehmen werden. Denn die theistische Metaphysik setzt eine von allen Kräften unabhängige absolut reale Existenz einer Materie, und sei es nur die selbst nicht ausgedehnte, aber das „Prinzip der Ausdehnung" ausmachende „materia prima" des Aristoteles voraus. Ist der Körper nur eine Kraftmanifestation, so fehlt zunächst dieser Kraft das Subjekt. Eine Kraft ohne Subjekt aber ist ein Unding. Was anderes als das Urwirkliche selbst sollte dieses Subjekt sein? Diese Alleinwirksamkeit Gottes schließt der metaphysische Theismus aus, der mit den causae secundae und einer selbständigen materiellen Substanz, die sie ausübt, steht und fällt — ebenso wie mit der Annahme substanzieller geschaffener Seelen. So genau wir wissen, wie sehr wir in den genannten Punkten noch in den Anfängen eines grundsätzlich neuartigen Naturbegreifens stehen und wie tief die Widersprüche sind, die es innerhalb der theoretischen Physik noch zu überwinden gilt, so wollten wir doch an diesen Beispielen hier — wo wir nicht die Aufgabe uns setzten, eine inhaltliche Metaphysik zu geben — zeigen, wie mit innerer Notwendigkeit heute die positive Wissenschaft selbst auf zweifellos metaphysische Probleme hindrängt.

Eine negative Vorbereitung für das oben behauptete Aufsteigen einer Metaphysik ist nun ferner auch die Relativierung des bisherigen zweiten

großen Gegners der Metaphysik, die Relativierung des „Historismus" durch die Leugnung des historischen „Dinges an sich" und durch die Behauptung des ontisch gültigen, wesensnotwendigen Perspektivismus aller „möglichen" historischen Bilder und Erkenntnisse durch den Gehalt des individuellen Moments und durch die Eigenstellung des Betrachters in einer für die organischen Lebensprozesse und die psychischen Abläufe notwendig zu setzenden absoluten Zeit. In der Lehre von der wesensnotwendigen Relativität alles historischen „Seins" selbst, nicht nur seiner Erkenntnis, ist der Historismus als Weltanschauung ebenso überwunden (durch sich selbst überwunden), wie in der relativitätstheoretischen Lehre von der Relativität des physikalischen ausgedehnten Seins selbst zugunsten bloß gesetzlicher absoluter Weltkonstanten und Kraftzentren – nicht also bloß der Relativität unserer menschlichen Erkenntnis von ihr – der „absolute" Mechanismus einer absoluten Körperwelt für immer überwunden ist. Auch hier hat die physikalische Wissenschaft, eben indem sie alle dem Prinzip möglicher Beobachtbarkeit und mathematischer Deduzierbarkeit widerstreitenden Bestandteile, das heißt alle scheinmetaphysischen Bestandteile aus ihrem Weltbild ausschied, den Weg zu einer „Metaphysik der Natur" erst wieder freigemacht und den Differenzierungsprozeß vollendet, der, entgegen der positivistischen und historischen Lehre vom Absterben der Metaphysik, von vornherein — wir wir sahen — in der Geschichte der Neuzeit tätig gewesen ist. Genau analog aber hat der „Historismus" zuerst mit vollem Recht alle „absoluten" historischen Autoritäten erschüttert, insonderheit alle auf eine absolute positive konkrete Heilsgüterwelt gegründeten „Kirchen" — die großen Feinde selbständiger Metaphysik —, um dann durch die Lehre eines nur absoluten Wertrangordnungssystems und die gleichzeitige Lehre vom historischen Wesensperspektivismus des historischen Seins selbst auch seinerseits außer Kurs gesetzt zu werden. Der Weg zur Metaphysik ist durch diesen äußerst interessanten Wissensentfaltungsprozeß also wieder frei.

Eine Art Relativitätsprinzip nicht nur der historischen Erkenntnis und der historischen Wertschätzung, sondern des historischen Tatbestandes,

der ihm anhaftenden Wertbestimmtheit selbst, ferner der wesensmäßigen Unvollendetheit und Sinnwandelbarkeit dieses historischen Tatbestandes, ist zuerst von mir selbst in meinem Aufsatz über „Reue und Wiedergeburt" ausgesprochen worden[1]. Es heißt hier, nachdem das Wesen der psychischen Kausalität und der stets in die drei Dimensionen „Gegenwart" (Wahrnehmung), „Vergangenheit" (unmittelbare Erinnerungssphäre), „Zukunft" (unmittelbare Erwartungssphäre) — welche die objektive physikalische Zeit nicht kennt — zerfallenden Erlebniszeit auseinandergesetzt worden ist, wörtlich: „Der historische Tatbestand ist unfertig und gleichsam erlösbar. Gewiß ist alles, was am Tode Cäsars den Ereignissen der Natur angehört, so sehr fertig und invariabel wie die Sonnenfinsternis, die Thales vorhersagte. Aber das, was daran „historischer Tatbestand" ist, also das, was Wirkungseinheit im Sinngeflecht der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein." Der hier zuerst ausgesprochene Gedanke von der Soseins-, Sinn- und Wertrelativität des historischen Tatbestandes und Seins selbst, nicht etwa nur seiner historischen Erkenntnis oder Erkennbarkeit auf den in der gelebten Geschichte wandelbaren Standort des historischen Beobachters, ist wohl zuerst von E. Troeltsch in seinem „Historismus" aufgenommen und gewürdigt, freilich noch keineswegs in seiner vollen Bedeutung erfaßt worden. Um so mehr darf ich meine Freude darüber ausdrücken, daß er nun plötzlich — ich weiß nicht, ob subjektiv abhängig oder unabhängig von mir — von zahlreichen Forschern in nicht immer gleicher Begründung überaus scharf und bestimmt ausgesprochen worden ist. So fast gleichzeitig von E. Spranger[2]; schärfer noch von Th. Litt[3], sehr bestimmt von Karl Mannheim[4], am schärfsten von

[1] Siehe in „Vom Ewigen im Menschen" 1. Bd., S. 15 ff.

[2] Vgl. Aufsatz „Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissenschaftlichen Psychologie" in der Volkelt-Festschrift.

[3] Vgl. „Individuum und Gemeinschaft", 2. Aufl., S. 48 „Der Perspektivismus der Weltbilder".

[4] Vgl. seine Studie über „Historismus" im „Archiv für Sozialwissenschaft", 52. Bd., Heft 1, S. 26.

W. Stern[1]; außerdem von N. Hartmann[2]. Mannheim sagt: „Der historische Gegenstand (der geschichtliche Gehalt etwa einer Epoche) ist in seinem Ansichsein identisch. Es gehört aber zum Wesen seiner Erfahrbarkeit, daß er nur von verschiedenen historisch-geistigen Standorten gleichsam im Aspekt erfaßbar ist." W. Stern bemerkt weitgehender: „Napoleons Taten stellen sich nicht nur in den Augen deutscher und französischer Historiker verschieden dar, sondern sie fügen sich der Geschichthaftigkeit des französischen Volkes in anderen objektiven Strukturen und Akzentuierungen ein als der des deutschen Volkes." Der sogenannte Sachverhalt, „wie es eigentlich war", ist Stern nur ein bloßer Grenzbegriff, ist nur Rohstoff im Hinblick auf eine bestimmte Schwelle und Modellierung, die noch nicht an ihm zur Anwendung kam, um das historisch Wertige vom Nichtwertigen zu scheiden und in sich zu strukturieren. So etwa hat für W. Stern das Ereignis „Reformation" zunächst seine zeitgeschichtliche Wertstruktur, aber dazu je eine bestimmte, notwendige, objektiv eindeutige Sinn- und Wertstruktur von späteren Phasen möglicher Betrachtung aus, da sie ja für diese Phasen selbst Neues und Verschiedenes (im ontischen Sinne) bedeutet. „Es trifft also die scheinbare Paradoxie zu, daß auch die Vergangenheit plastisch (das heißt wandelnden Einflüssen zugängig) ist, nicht etwa nur die Zukunft. Die petrifizierte Starrheit des Gewesenen gilt nur für eine naturwissenschaftliche Abstraktion, nicht aber für die Geschichte. Ein Platon und ein Aristoteles, ein Jesus und ein Goethe wandeln sich als wahrhafte geschichtliche Potenzen auch jetzt noch ständig, entfalten Sinnbeziehungen und Bedeutsamkeiten, die ihrer Zeit, ja ihnen selbst fremd waren." Es bestehen also für Stern diese sich „wandelnden" Sinn- und Wertgehalte irgendwelcher psychophysischer Zuständlichkeiten, die wir historischen Tatbestand nennen und allein nennen dürfen, ebensowenig wie für uns — nur aus je verschiedenen Adäquationsgraden der historischen Erkenntnis

---

[1] Vgl. das beachtenswerte Kapitel 11 „Werte der Geschichte" seines Buches „Wertphilosophie", 3. Bd., „Person und Sache".

[2] Vgl. „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", Kapitel 40 und „Pluralität der Subjekte und ihre gegenseitige Repräsentation", S. 267 ff.

oder gar nur in sekundär verschiedenen Beziehungserfassungen, die der Historiker auf „allgemeingültige Werte" vornähme — so, als präexistierte schon vorher ein eindeutiger Tatbestand, aus dem nur „ausgewählt" würde (wie bei H. Rickert): Nicht unsere Erkenntnis allein (die ihre eigenen Relativitätsstufen hat) des „historischen Tatbestandes", er selbst ist relativ auf das Sein und Sosein, nicht nur auf das bloße „Bewußtsein" des Betrachters. Es gibt nur ein metaphysisches, kein historisches „Ding an sich". Ein historischer Tatbestand konstituiert sich in den Erinnerungsstrahlen, die auf ihn fallen, und ihrer Intentionenkoinzidenz, wobei „Quellen" und mittelbare „Monumente" je nur objektivierte Symbolfunktionenträger möglicher Erinnerbarkeit darstellen. Da aber die mittelbare Erinnerungssphäre wesensmäßig stets abhängig ist von den in der noch unmittelbaren Erinnerungssphäre liegenden dynamischen Richtungen des Interesses, ferner der durch sie bedingten Aufmerksamkeit, und diese selbst abhängen von wirksamen lebendigen Wertvorzugssystemen, die dem Betrachter vermöge seines Standortes in der realen gelebten Geschichte bestimmen, so ist auch Sosein, Wertsein und Sinn des historischen Tatbestandes selbst wesensrelativ, und keineswegs nur seine reflexe Geschichtserkenntnis, deren Gegenstand der historische Tatbestand ist. Da ferner die lebendigen Wertvorzugssysteme in gleicher Direktheit die unmittelbare und mittelbare Erwartungssphäre als vorselegierende Faktoren schon ihres möglichen empirischen Inhalts bestimmen wie die unmittelbaren und mittelbaren Erinnerungssphären, so muß auch die Geschichtsperspektive und der korrelate „Aspekt" der historischen Tatsächlichkeit, seine „Modellierung" (wie Stern sagt), seine Eingefügtheit und Eingefaßtheit in die wechselnden Phasen der lebendigen realen Geschichte, gleichzeitig je wechseln mit den Zukunftserwartungen und ihrer ideellen Konstruktion zu einer neuen „Kultursynthese" (E. Troeltsch). Es ist stets ein unteilbarer Prozessus und Aktus, in dem sich die historische Realität und die Kultursynthese wandeln. Die Objektivität der historischen Wissenschaft und die Eindeutigkeit des historischen Tatbestandes von einem gegebenen Standpunkt aus hat mit dieser

Frage gar nichts zu tun. Sie besteht als Forderung mit der gesamten historischen Methodologie selbstverständlich fort. Wohl aber ist — wir kommen noch einmal darauf zurück — der sogenannte Historismus als Weltanschauung und üble Krypto-Metaphysik, die alle echten metaphysischen Probleme besetzt, mit dieser Einsicht dauernd entwurzelt. Der Historismus, der alle Erkenntnis zuerst der Metaphysik (Dilthey), dann auch der positiven Naturwissenschaft und der Mathematik, schließlich sogar seiner eigenen Erkenntnis (Spengler), relativieren zu können meinte, ist erst durch diese Einsicht selber relativiert. Er hatte die Geschichte zu einem „Ding an sich" gemacht — und was heißt dies anders, als der historischen Wirklichkeit metaphysischen Sinn, ihrer Erkenntnis aber metaphysische Bedeutung beilegen? Werden gleichzeitig alle historischen positiven Güterwelten relativ, wie wir das früher darlegten, relativ auf das absolute Ordnungssystem der materialen Werte, so ist auch das historische Sosein und Wertsein selbst relativ.

Eine ähnliche Entwicklung zeigt das Verhältnis von positiver Wissenschaft zur Metaphysik der Werte. Der Traum der Aufklärung und des Positivismus, kraft positiver Wissenschaft, Soziologie und Evolutionslehre eine Ethik, eine gültige Wert- und Normordnung, begründen zu können, ist ausgeträumt. Die positive Wissenschaft, je positiver und strenger sie geworden, und je mehr sie verhüllte und verkappte Werturteile aus sich resolut ausscheidet, entspricht nur der Technik des Lebens, nicht der Ethik des Lebens[1]. Auch hier ist der Differenzierungsprozeß der Philosophie von der Wissenschaft allmählich vollendet worden. Die Kryptowertmetaphysik, die in den positiven Entwicklungsphilosophien von Comte, Spencer bis K. Marx drin stak und die sehr zufällige europäische, ja selbst zum Teil sogar nur nationale Vorurteile und Mythen — wenn nicht nur Klassenvorurteile oder chiliastische Utopieinhalte (Marx) — zu recht-

[1] Hinsichtlich dieser Frage stimme ich allem zu, was Max Weber in seinem mit Recht berühmten Vortrage: „Der Beruf der Wissenschaft" entwickelte. Siehe andererseits meine Kritik dieses Vortrages in dem Aufsatz: „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung" im 1. Bd. der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre".

fertigen und das ihnen Entsprechende als unbedingt „notwendig" folgende Entwicklungsphase kraft „wissenschaftlicher" Einsicht vorherzusagen hatte (wissenschaftlicher Sozialismus"), wird aus der positiven Wissenschaft ebenso scharf ausgeschieden wie die absoluten Vernunftnormensysteme der Aufklärung und die historisch-autoritären Normensysteme der alten Offenbarungskirchen, sofern sie den Anspruch auf „Absolutheit" erheben. Anderseits ist aber auch der alles „Absolute" im Wertproblem überhaupt auflösende Historismus, der ja nur den Wert der „Historia" und des gemeinen Erfolges in ihr verabsolutierte, durch den Perspektivismus der Geschichte und den Satz des Primates der Werterfassung vor der Seinserfassung auch „der Vergangenheit" aufgehoben — mit ihm der historische Wertrelativismus überhaupt! Nur die allein der Geschichte (als positiver Wissenschaft) zugänglichen Güterwelten und Normenwelten sind relativ, aber auch restlos relativ — nicht die „Wert"ordnung der güterfreien „Werte" selbst, die vielmehr schon eine apriorische Verständnisvoraussetzung und Geltungsvoraussetzung aller positiven Güter-, Zweck- und Normenmoral ist. Die Lehre von den „Dimensionen der Relativität der Wertverhalte"[1] gestattet nicht nur alle historischen Moralen und Ethosformen auf ein gemeinsames Bezugssystem — aber nur ein solches der Ordnung der Wertmodalitäten und Qualitäten, nicht von Gütern und Normen — zu beziehen, sondern sie gibt auch den reiflich nur negativen Spielraum an, in dem jedes positive historische Zeitalter und jede besondere individuelle Gruppe ihr bewußt immer nur relatives Güter- und Normensystem selbst zu finden hat. Die historische Form des Eindringens in die metaphysisch-absolute Wertewelt durch die Geschichte der Ethosformen der Zeitalter und der Gruppen, von der die Wertordnung nur die formalste, generellste apriorische Verfassung angibt, ist eine im Wesen dieser Wertewelt und ihres eigenen zeitlosen Werdens selbst angelegte, so daß nur die universelle und solidarische Kooperation aller Zeiten und Völker sie — mit Einschluß der je kommenden Geschichte — erschöpfen und im „Urseienden"

[1] Vgl. meine „Ethik", S. 272, wo ich die Lehre von den Dimensionen der Relativität der Wertschätzungen eingehend auszubauen begonnen habe.

mitrealisieren kann, soweit dies dem Menschen überhaupt zugeteilt ist. Die Wertmetaphysik jeder Zeit, die ihr historisch-individuelles gewordenes Gesamtwissen und ihre „öffentliche Meinung" formuliert, dargestellt in den Personen, die sich mit der größten Fülle ihres sie umgebenden Lebensinhaltes der Menschheit solidarisch geeinigt haben, ist eine absolute und doch nur individual gültige Erkenntnis zugleich — weder eine materiale und historisch allgemeingültige, wie der alte Absolutismus der Güterwelten meinte, den der Historismus mit Recht endgültig zerstörte, noch eine absolute, aber bloß „formale" (Kant), noch eine nur „tatsächlich" relative und für die Zeit und die Gruppe nur „subjektiv" gültige, wie der relativistische Historismus meinte! Letztere setzte ja dabei höchst naiv die Absolutheit der historischen Erkenntnis und des historischen Seins voraus. So ist auch von dieser Seite her der Weg zur Metaphysik neu gebahnt worden[1].

Aber auch für das Verhältnis zwischen Metaphysik und Religion erwarten wir kraft der neuen wissenssoziologischen Atmosphäre des „Kosmopolitismus der Kulturkreise" — freilich nur sehr langsam — eine neue Verständigung und Synthese des abendländischen vorwiegend religiös-kirchlichen Geistes und des asiatischen vorwiegend metaphysischen, unkirchlichen, sich im „Weisen" sozial auskristallisierenden Geistes der Selbsterlösung und Selbstbildung durch technisch geleitete spontane metaphysische Erkenntnis. Es sind zwei Wissensformen, die solche Verständigung und Erkenntnis der beiden größten Kulturhälften der Menschheit übernehmen können: von der Seite der Religion her die freie „religiöse" Spekulation, und von der Seite des spontanen Wissens her eine mit der positiven Wissenschaft in geordneter Ergänzung zusammengehende, aber zugleich selbständige, lebendige, seelentechnisch

[1] Das Tiefste und Beste, was über diesen Gegenstand bisher geschrieben ist, ist im „Historismus" von E. Troeltsch (Bd. I das 2. Kapitel) die Abhandlung: „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge". Zur tiefsten Formulierung seines Standpunktes kommt Troeltsch S. 166: „Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit; das ist die allein mögliche Formel." Dem stimme ich vollinhaltlich zu.

unterbaute Metaphysik. Das setzt freilich eine Wiederentdeckung des Wesens echter Metaphysik voraus, die heute sehr schwer für weitere Kreise zu gewinnen ist, da ja in der metaphysischen Wissensdekadenz der letzten Jahrhunderte schon die „Idee" der Metaphysik weithin verloren gegangen ist, — ein Verlust, der, nicht wie der Positivismus meinte (nach dessen Voraussagen ja die Kirchen schon lange tot sein müßten, viel „eher" sogar als die Metaphysik, da ja theologische Denkart der metaphysischen als Phase vorausgehen soll), durch die einseitige Ausbildung der positiven Wissenschaft und durch ihre lange Metaphysikbesetzung allein bewirkt ist, sondern im höheren Maße noch durch die regimentalen Kirchen.[1] Ihr Betrieb an den staatlichen Universitäten, die immer mehr positiv-wissenschaftliche Fachanstalten wurden und immer mehr noch werden müssen, gereichte der Metaphysik nach dem Verfall der klassischen Spekulation in Deutschland zum größten Unheil. Denn hier wirkt nicht nur der positiv-wissenschaftliche, sich dazu immer mehr praktisch-technisch darstellende Geist der großen Mehrheit der Gelehrten gegen sie und ihre Selbständigkeit, sondern nicht minder die staatlich-politische Ideologie und Mythenbildung der je politisch Herrschenden (die Preußische Akademie bezeichnete sich selbst einmal als „Leibgarde der Hohenzollern"), und auch die Bindung der Kirchen und ihrer Parteien durch den Staat hindurch. Darum konnten sich alle Metaphysiker größeren Stils und wirksamer Bedeutung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch nur als „einsame Denker" halten (A. Schopenhauer, Fr. Nietzsche, E. v. Hartmann) — eine Tatsache,

[1] Gerade die zweifellose historische Tatsache, daß der Fortgang der abendländischen Wissensentwicklung nichts weniger als zu einem Niedergang der Kirchen und des „theologischen Geistes" geführt hat sondern nur zu einem unerhörten Niedergang der Metaphysik, zeigt den flagranten Irrtum der positivistischen Wissenssoziologie. Die Enthaltung von Metaphysik muß ja notwendig die autoritären Kirchen neu aufblühen lassen, da das Ens a se und das summum bonum eine echte unableitbare Sinn- und Bewußtseinssphäre ist, die immer mit irgendeinem Inhalt besetzt sein muß. Glaubt also der Mensch, diese Erfüllung mit Inhalt nicht durch eigenes spontanes Forschen vornehmen zu dürfen und zu können — wie es der Positivismus rechtsgültig macht —, so muß eine neue Blüteperiode der autoritären Kirchen die unausbleibliche Folge sein. Sie setzen eben an diese Leerstellen ihre Dogmen.

die freilich nicht so merkwürdig ist, wenn man bedenkt, daß ja fast alle großen Philosophen der gesamten Neuzeit bis zu Kant keine staatlich angestellten Universitätsprofessoren gewesen sind.[1] Aber eben daß man, abgesehen von der kurzen Blütezeit einer deutschen Metaphysik von Kant bis Hegel, im neuen Europa in die „Einsamkeit" gehen und „Außenseiter" werden mußte, um selbständiger Metaphysiker zu sein, ist wissenssoziologisch für die abendländische Gesamtlage so eminent bezeichnend.[2] Eine soziale Organisationsform, abgesehen von losen gnostischen Sekten und Gesellschaften (Hegelsche Schulen, „Schopenhauergesellschaften", der pragmatistische Leonardokreis in Florenz u. a.), hat die metaphysische Philosophie bisher nur da gefunden, wo sie sich als politisches und kirchenpolitisches Werkzeug verwenden ließ, wie zum Beispiel im „Deutschen Monistenbund", in welchem die philosophisch ernster zu nehmende Rechte unter der Führung von A. Drews sich indessen niemals gegen die von E. Haeckel und W. Ostwald geistig bestimmte Linke aufzuarbeiten vermochte.

Als eine aus dem Geiste der schärfsten Opposition zur Vermassung des Lebens herausgeborene erotisch-religiöse hocharistokratische gnostische Sekte, in deren Mitte ein genialer Dichter steht, ist hier für Deutschland auch der Kreis von Stephan George zu erwähnen, dessen Stifter aus dem stark lateinisch gefärbten rheinischen Katholizismus herausgewachsen ist und dessen Mitglieder die „heidnischen" Elemente, die der römische Katholizismus so viel mehr enthält als die protestantischen Formen des Christentums, von allen übrigen Komponenten des Katholizismus

---

[1] Die Universitätsphilosophen waren mit wenigen Ausnahmen während des ganzen Zeitalters der Aufklärungsphilosophie entweder katholisch-kirchliche scholastische Aristoteliker oder protestantisch-scholastische Aristoteliker der Grundrichtung, die zuerst Melanchthon begründet hatte. Der bedeutendste Universitätsphilosoph jener Zeit ist Chr. Wolff, dem aber der Zusammenstoß mit dem Staate gleichfalls nicht erspart blieb (Die Göttinger Sieben).

[2] Man wird von dieser wissenssoziologischen Tendenz her nun auch die in meinem folgenden Aufsatz über „Universität und Volkshochschule" aufgestellten Forderungen nach freien, höchsten Bildungsakademien besser verstehen. Daß ich die vom Grafen H. Keyserling sicher wohlgemeinte „Schule der Weisheit" nicht für eine solche halten kann, da sie auf jeden metaphysischen Inhalt verzichtet, möchte ich hier kurz bemerken. Was aus der „Internationalen Akademie für Philosophie" in Erlangen wird, steht noch ganz dahin.

losgelöst haben, um kraft der persönlichen Vorbildwirkung ihres „Herrn und Meisters" aus diesen Elementen und aus den edelsten Traditionen lateinischer und deutscher Dichtung (durchaus nur geschaut und gesehen nach dem Maße, als sie Keime und Vorstufen zu dem Werke des „Meisters" darstellen) eine gnostische Metaphysik der Selbsterlösung aufzubauen. Die „Ideen" des „Kreises" treten indes durchaus vor der persönlichen Gestalt des Meisters zurück, so sehr, daß eine metaphysische Philosophie hier überhaupt nicht entspringen konnte, vielmehr nur eine bestimmte „Geisteshaltung", die sich dann freilich auf allen möglichen Gebieten des Lebens, der Philosophie und auch auf dem Boden der Wissenschaften ausgewirkt hat. Eine tiefere Soziologie dieses Kreises, die schon E. Troeltsch als erwünscht bezeichnete, besitzen wir noch nicht.[1] Dagegen ist hervorzuheben, daß aus dem Geiste des Kreises heraus eine „Soziologie des Wissens" versucht worden ist, nämlich in Form einer kritischen Antwort E. v. Kahlers auf Max Webers Schrift „Der Beruf der Wissenschaft".[2] Diese Schrift des hochbegabten Verfassers ist darum für uns so bedeutsam, weil sie völlig klar zeigt, daß hier die Selbständigkeit der positiven Fachwissenschaften und ihrer Methodik prinzipiell in Frage gestellt wird, ja daß diese durch eine ganz personal gebundene gnostische Metaphysik der „Ideenschau" geradezu verdrängt werden sollen. Wie ganz unmöglich es jedoch ist, den jahrhundertelang währenden Entwicklungs- und Differenzierungsprozeß von Metaphysik und Wissenschaft, aber auch von Religion und Metaphysik, ferner von Kunst und Metaphysik, geradzu rückgängig zu machen, haben E. Troeltsch, A. Salz und ich selbst schon

---

[1] Das immerhin Beste, was ich in dieser Hinsicht kenne, ist die feine abwägende Arbeit von Dr. Christian Geyer: „Die Religion Stefan Georges" (in „Jugend- und Religion", Greifenverlag 1924); hier kann darauf nicht weiter eingegangen werden.

[2] Vgl. E. v. Kahlers gleichbetitelte Schrift. Ferner A. Salz, „Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern", E. R. Curtius, „Über die Wissenschaft als Beruf" in „Arbeitsgemeinschaft" I7; E. Troeltsch, „Die Revolution der Wissenschaft" in Schmollers Jahrbuch 45: Max Scheler, „Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung" in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre", Bd. I: „Moralia".

hervorgehoben. Solche Auflösungsversuche notwendiger Differenzierungen sind eben stets die fragwürdige Frucht „romantischen" Denkens. Die falsche Antithese und das nur reaktive Denken sind eben auch in diesen Fragen die eigentliche Tragik der Zeit. Je weniger der Fachpositivismus (unter starker Mithilfe der autoritär konsolidierten Kirchen und ihres „divide et impera") eine selbständige Philosophie, die gleichwohl in engster Kooperation mit den Wissenschaften arbeitet, anerkennen und dulden, geschweige denn befördern will, desto stärker und einseitiger wird die romantische prinzipiell wissenschaftsfeindliche Opposition der neuen „Bünde" und „Kreise" und der neuen sogenannten „Lebensphilosophien", die das „Wesen" der Wissenschaft selbst verkennen und nicht minder das „Wesen" der Philosophie, indem sie auch diese ihrerseits wieder in Intuitionismus und in nebulose „Mystik" auflösen. In diesem gefährlichen Gegensatz nimmt das wissenssoziologische Bild unserer Tage immer mehr die Strukturform des alexandrinisch-hellenistischen Zeitalters der untergehenden Antike an, wo auch unvermittelt neben die neuen „Fachwissenschaften" eine Philosophie trat, die sich seit Plotin und Proklos lieber „Theologie" nennen wollte und in Mystik unterging. Die Auflösung aber der Wissenschaften in falschen Gnostizismus und trübe Mystik (wie er schon der Hegelschen Schule als Tendenz eigen war) ist heute, von einer richtig orientierten Wissenssoziologie aus gesehen, eine mindestens ebenso große Gefahr für unsere abendländische Wissenskultur wie der positivistische Szientifismus, die marxistische Einbildung einer „proletarischen Wissenschaft" und die vordringenden kirchlichen „Scholastiken" mit ihren engen, kleinen Schutz- und Trutzbauten gegen den Sturm der Zeit. Nach den Grundlinien der Wissensdynamik, die wir oben gegeben haben, sind diese Formen sämtlich stark reaktionäre Erscheinungen,[1]

[1] Man vergleiche auch die feinsinnige Rede von Staatssekretär Becker auf der Kant-Jubiläumsfeier in Königsberg: „Kant und die moderne Lebensphilosophie", die mir zwar nicht im Urteil, wohl aber in der Art, wie der Verfasser die Gruppen sieht, freilich viel zu sehr durch H. Rickerts Buch „Die Philosophie des Lebens" bestimmt erscheint. Vgl. dazu meine Abhandlung: „Die gegenwärtige Philosophie in Deutschland", Wegweiser Verlag, Berlin 1922.

ferner Erscheinungen zunehmenden Zerfalls und Verfalls der geordneten Einheit der Wissenskultur überhaupt. Wenn Einstein (einem meiner Bekannten gegenüber) schon für die als vorbildlich „exakt" geltende Wissenschaft der „reinen Mathematik" die Klage führt, er fände, daß sich ihre Gruppen und Vertreter „kaum mehr verstehen", wohl begreiflich unter dem formalistischen konventionalistischen Prinzip der Axiomatik — wie soll es dann erst auf solchen Gebieten aussehen, in denen das subjektive Urteil notwendig weit größer ist? Ist die Wissenschaft nur eine „bequeme Sprache", so wird es eben immer mehr Sprachen geben, die nur die Sprechenden selbst noch verstehen! Ist sie primär „Intuition", so wird es immer mehr Intuitionen geben, die niemand prüfen kann! Nur eine strenge bedächtige Erkenntnistheorie in Verbindung mit einer Wissenssoziologie könnte hier Ordnung bewirken. —

Ein letzter großer Problemkreis der Wissenssoziologie ist in den gesetzlichen Sinnbeziehungen gegeben, die zwischen der Wissensentwicklung und der politischen Entwicklung bestehen, sowohl den äußeren Machtauseinandersetzungen der Staaten als den sich ablösenden Verfassungsformen (in ihrer soziologischen Funktion) — diese Formen als Ursachen, nicht als juristische Sinn- und Geltungsgebilde betrachtet —, ferner den kämpfenden und siegenden politischen Parteien. Gemäß meiner im ersten Teile dieser Abhandlung berührten geschichtssoziologischen Lehre von der Ordnung der Wirksamkeit der Realfaktoren auf die Geistes- und Ideengeschichte überhaupt dürfen wir erwarten, daß diese Einwirkung und Mitbestimmung am größten in den vorwiegend hochpolitischen Zeitaltern ist, in denen der Fluß des Rechtes und aller Rechtsgruppen ebensowohl wie die Wirtschaft und Technik im wesentlichen von den Spielräumen möglicher Entfaltungen umgrenzt erscheinen, die die politischen Machtverhältnisse aller Art und ihre rechtlichen Ausformungen unter Führung des Staates gestatten.

Für alles positive Wissen von Natur, Völkerwelten und Kulturen gleichmäßig gegenständlich bedeutsam sind hier an erster Stelle alle

Eroberungszüge und Kolonisationen, der politisch geleitete Fernhandel, dazu die systematisch geleiteten Missionen der Staatsformen stets ursprünglich nachgebildeten Kirchen — die „Kirche" ist ja stets nur die vorwiegende Organisationsform der Religion im politischen Zeitalter —, insofern Neugier und Wissensdurst durch diese Bewegungen ganz neue Gegenstandswelten erhalten. So wurde zum Beispiel durch die Eroberungen Alexanders das ältere pythagoreische System der Astronomie umgeworfen, da sich eine „Gegenerde" nicht blicken ließ. Ebenso hat derselbe Einbruch Alexanders in Asien als entfernte Folge jenes Ineinander griechischer und orientalischer Ideen und religiöser Kulte hervorgerufen, welches die griechische Spätzeit charakterisiert. Friedrichs II. Züge nach Italien vermittelten den Einbruch der arabischen Wissenschaft in das Abendland und die steigende Kenntnisnahme der aristotelischen Hauptschriften, die für die Wissensgestaltung der Hochscholastik so bedeutsam wurde. Die Eroberung Konstantinopels durch die Türken führte indirekt zur Gründung der Florentiner Akademie und zur Wanderung der byzantinischen Gelehrtenschaft nach Italien. Die machtpolitisch motivierten Entdeckungsfahrten der Magellan, Kolumbus, Vasco de Gama, die Eroberungszüge Napoleons nach Ägypten, die englischen Handelskolonisationen in Indien und anderwärts, die Erdumsegelungen, die kirchlichen Missionsarbeiten in China, Japan, Indien und bei den Naturvölkern führten zu einer ungeheuren Fülle geographischer, astronomischer, zoologischer, botanischer und nicht minder geistesgeschichtlicher Kenntnisse — wie ja nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Freilich die Gegenrechnung, das heißt die Verdrängung und Vernichtung von ganzen Wissenskulturen durch diese Machtbewegungen, ist alles in allem gesehen vielleicht nicht minder groß, wenn wir nur an das große Beispiel der Verdrängung der antiken Wissenschaften durch die germanischen Eroberungen denken, an all das bereits Gefundene und Entdeckte, das jahrhundertelang in dunkle Vergessenheit kam (z. B. der „Kopernikanismus" des Aristarch von Samos), ferner all das, was Krieg, Brand, Umsturz an Wissensschätzen und Wissensmitteln verzehrten. Nur in diesen Formen von Krieg und Raubzug pflegen

ja ganze Völker oder größere Teile solcher auf Wanderungen und auf die „Reise" zu gehen. Diese Dinge haben nur eine „Geschichte" — eine „Soziologie" haben sie im Grunde nicht, es sei denn nur die Feststellung, daß überhaupt die Machtexpansionen der Staaten im hochpolitischen Zeitalter, wenn ein dauernd geordneter friedlicher staatsfreier Weltverkehr und Welthandel noch nicht vorhanden ist, eine solche Durchmischung der Völker zu bewirken tendieren, daß das Gesamtwissen der Welt durch die wachsende Gelegenheit zu geistig produktiver gegenseitiger Berührung erheblich wächst. Ferner ist die politische Machtexpansion im politischen Zeitalter die stärkste Kraft zur Verschmelzung kleinerer lockerer Gruppen zu immer umfassenderen Staatsverbänden, zu Schichten- und Klassenbildung, die im allgemeinen auch der Wissensentfaltung zugute kommt.

Aber nur ein parteilicher, dogmatischer, der Soziologie unkundiger Europäismus dürfte die Behauptung wagen, daß das menschliche Gesamtwissen durch die äußere Machtentwicklung der europäischen Staaten mehr gefördert als gehemmt worden sei. Wahr bleibt nur die historische Tatsache, daß die abendländische positive moderne Fachwissenschaft durch die abendländische Machtexpansion inhaltlich mehr gewonnen als verloren hat, daß sich ferner ihre Methoden auf diese Weise ungeheuer verbreiteten, — freilich ohne hierdurch die Seelentümer jener Völkerwelten, ferner ihre Metaphysiken und Religionen irgend tiefer zu berühren. Man darf folgende große Tatsachen nie vergessen: Obzwar die europäische positive Fachwissenschaft in den Grenzen der technischen Zielsetzung nach Inhalt und Geltung ihrer Resultate allgemeingültig ist, so ist sie nach Ursprung gleichwohl ein nur europäisches Produkt, das heißt das Ergebnis einer ganz individuellen einmaligen Völkerwelt und ihrer Historie.[1] Die unbedingte positive Wertschätzung und Auswahl eines solchen wahren und richtigen Weltbildes, durch das die Welt beherrschbar und lenkbar wird, setzt bereits eine ganze Reihe metaphysischer

[1] Vgl. dazu Max Webers „Religionssoziologie", der mit Recht diesen Punkt als ganz fundamental hervorhebt.

und religiöser Positionen voraus, die selbst schon der spezifisch abendländischen Metaphysik und Religion entstammen. Solche Positionen sind unter anderem folgende: 1) der Satz „Omne ens est bonum", den zum Beispiel die ganze buddhistische Welt nicht mit der abendländischen teilt,[1] 2) daß es überhaupt wertvoll und wünschenswert sei, die Naturvorgänge zu beherrschen und zu lenken und dies nicht in Dinge verstricke, die den Menschen von Bildung und Erlösung als seinem höchsten Ziele abdrängen; 3) daß das metaphysische ewige Schicksal des Menschen von diesem seinem einen Leben und seinem Verhalten in ihm abhänge und er nach seinem Tode nicht auf die irdischen Dinge weiter einwirken könne — ein Satz, den fast kein asiatisches Volk, ausgenommen die Juden und Mohammedaner, teilt — und andere solche Positionen mehr, die der Erde und dem einmaligen irdischen Dasein des Menschen einen ungeheuren Ernst und eine unersetzliche Wichtigkeit verleihen. Vergißt man diese Tatsachen, hält man die positive Wissenschaft — wie es A. Comte und H. Spencer getan haben, auch Karl Marx so grundirrig für die kapitalistische Wirtschaft, die, wie wir sahen, durchaus zu unserer abendländischen modernen „Wissenschaft gehört — für ein allmenschliches „Entwicklungsprodukt", daß heißt für eine Stufe der Entwicklung, die mit der Zeit alle Völker erreicht hätten, auch ohne von Europa berührt zu sein, so ist man ein ebenso europäischer Parteimann, als wenn man (wie es Troeltsch in seiner Schrift über „die Absolutheit des Christentums" zu Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit gewollt hatte) aus dem Gange der Religionsgeschichte überhaupt begreifen will, daß das Christentum zwar nicht absolute, aber doch die bislang „vollkommenste" Religion sei, wobei man natürlich (wie es Troeltsch dann später in seinen Londoner Vorträgen kurz vor seinem Tode so vollendet klar und ehrlich selbst erkannte und aussagte) unweigerlich die christlich-europäischen Wert-

[1] Der Satz ist, wenn „bonum" mehr als werthaft bedeuten soll, falsch. Denn „omne ens" ist qua ens indifferent gegenüber gut und schlecht. Ebenso falsch ist das buddhistische, Schopenhauersche und Hartmannsche Axiom: „Omne ens est malum" oder: „Es wäre besser, es wäre nichts".

maßstäbe bereits heimlich voraussetzt. Sieht man aber auf die abendländischen und amerikanischen Missionen, die vor allem für die aktive Verbreitung metaphysischer und religiös-kirchlicher Positionen in Frage kommen, so wird man — wohlverstanden ohne religiös-dogmatische Voraussetzung — sich keinen Augenblick der kindlichen Einbildung hingeben dürfen, daß die Missionen jemals eine massensoziologische Bedeutung erhalten und die Metaphysiken und Religionen jener Kulturkreise verdrängen, ja auch nur ernstlich erschüttern und gefährden könnten. Das gilt für die christlichen Missionen aller und jeder Art, die ja auch nur zu oft — wider Willen der Missionäre — bloße Instrumente des Handels und der politischen Expansion geworden sind — nach Fontanes Wort: „Sie sagen Christus und meinen Kattun"! Es gilt aber auch vice versa in Hinsicht auf Asien und seine wachsenden neubuddhistischen Gemeinden in Europa und Amerika. Mögen diese Dinge historisch wichtig sein, wissenssoziologisch sind sie durchaus wenig bedeutsam. Die politische Gewalt ist in jeder Form, und die Zweckmission ist gleichfalls in jeder Form völlig unzureichend, irgendeine Art des religiösen und metaphysischen Wissens anders als nur gelegentlich und kurz dauernd zu verbreiten.[1] Eine viel wichtigere Rolle muß man wissenssoziologisch dem Welthandel und der Verbreitung der Industrie zusprechen, soweit sie aus ökonomischer Motivation hervorgehen und erst später politische Form erhalten, oder überhaupt keinerlei politische Abhängigkeit des Absatzgebietes erstreben. Sie verbreiten die positive Wissenschaft vor allem durch das Medium der Techniken und der Industrien hindurch, die sekundär erst Bedürfnisse nach den ihnen korrelaten Wissenschaften erregen; zum Beispiel die amerikanischen Schulen (Medizinschulen) und amerikanischen Universitäten in China, über die uns H. Driesch jüngst unterrichtete.

Dagegen kann für die metaphysische Auseinandersetzung der unvertretbaren, großen, geistigen Individualitäten der Kulturkreise weder

[1] Der „Heilige Krieg" Mohammeds als Verbreitungsform des Glaubens des Propheten hat stets nur kurzdauernden Erfolg gehabt, und hat heute kaum eine größere Bedeutung mehr.

politische Gewalt, noch zweckhafte Mission, noch wirtschaftliche Durchdringung samt Kapitalisierung und Industrialisierung der Wirtschaft in Frage kommen, sondern nur jenes „erhabene und große Gespräch" (A. Schopenhauer), das über Zeit- und Raumfernen hinweg die höchsten Repräsentanten ihrer Kulturkreise über metaphysische Dinge miteinander führen — in der oben charakterisierten Atmosphäre des neuen „Kosmopolitismus der Kulturkreise". Dieses Gespräch ist vor kurzem bereits in einem Maße eingeleitet worden, wie es bisher die Welt noch nicht gekannt hat, und hat mit der Internationalität der Wissenschaft und Technik — die, mit diesem Gespräch verglichen, ja selbst nur die metaphysische Position eines der Gesprächspartner, nämlich die Position „Euamerikas" voraussetzt — nicht das mindeste zu tun. Von „Religionskongressen", wie sie neuerdings ähnlich den „philosophischen Kongressen" besonders von amerikanischer Seite her den höchst fruchtbaren und förderlichen internationalen Kongressen der positiven Fachwissenschaften künstlich und schwächlich nachgebildet worden sind, ist dabei kaum viel zu halten, sofern diese Kongresse mehr sein wollen als Gelegenheiten zur persönlichen Aussprache.[1] Nur wenig bedeutsamer sind auch die „philosophischen Kongresse". Die großen Früchte, die positiv wissenschaftliche Kongresse bringen können, können diese Kongresse schon dadurch nicht zeitigen, weil ihnen die gemeinsame Basis einer einheitlichen Axiomatik und Methode, die in den exakten Wissenschaften gebräuchliche Einheit der wissenschaftlichen Terminologie, die gemeinsamen Maßkonventionen für alle Arten von Größen fehlen, und der „arbeitsteilige Betrieb" hier wesensmäßig ausgeschlossen ist. In der Philosophie ist ja eben das ein Hauptgegenstand der Erörterung, was in der positiven Wissenschaft ungeprüfte Voraussetzung ist. Nur Jahre währendes „Symphilosophein" in gegenseitiger Einsichtigmachung der Wesenszusammenhänge kann hier weiterführen.

[1] Daß sich gar eine Offenbarungskirche nicht auf den Boden religiöser „Diskussion" stellen kann, ist selbstverständlich. Die römische Kirche zum Beispiel beschickt konsequenterweise diese Kongresse überhaupt nicht.

In weit höherem Maße als die auswärtige Politik sind es aber die inneren politischen Schicksale der in Staaten, Reichen usw. zusammengefaßten Gruppen, welche die Entwicklung des menschlichen Wissens gesetzmäßig berühren.[1] Allem voran steht hier der durch den politischen Stände-, Klassen- und Parteikampf getragene gewaltige Prozeß der Befreiung der Arbeit von den tausendfältigen Formen ihrer Gebundenheit politischer und kriegerischer Provenienz — der Weg vom „status" zum „contractus", wie H. Spencer ihn nannte. Die großen Phasen dieses stets und überall durch die unteren Klassen geführten Kampfes und ihrer Formierung in den politischen und sozialen „Demokratien" bedeutet wissenssoziologisch in bezug auf die Wissensarten stets dreierlei: 1. Rückgang des freien, von Hause aus aristokratischen metaphysischen Geistes bis zur Entwurzelung der Metaphysik als sozialer Wissens- und Lehr-Institution, respektive Neugestaltung der Metaphysik in der Form geschlossener Systeme individueller „einsamer" Denker. 2. Steigende Dogmatisierung, juridische Verkirchlichung und Veranstaltung der Religionen nach dem Grundsatz: „C'est la mediocrité, qui fonde l'autorité" und andrerseits Rettung höhergearteter Minoritäten aus diesem Erstarrungsprozeß in die Form bewußter Aristokratenreligion, das heißt in die Form der „Sekte". 3. Steigender Fortschritt des positiv-wissenschaftlichen und technischen Geistes, deren innere Zusammengehörigkeit wir oben gezeigt haben. Schon der Sieg des jüdischen Gottesgedankens durch das Christentum als einer Religion vorwiegend der Unterschichten, mit seinem positiv schöpferischen „Arbeits"gott, der die Welt in sechs Tagen „gemacht" hat, mit seiner neuen, zunächst freilich nur gesinnungsmäßigen Wertung der Arbeit, ist bereits der lebendige Keim aller nachfolgenden abendländischen Entwicklung in allen drei eben gezeigten Hinsichten. Das heißt:

[1] Daß, wenn „Kulturstaat" einen Staat bedeuten soll, der in Dingen der geistigen Kultur, also auch jener des Wissens schöpferisch ist, einen solchen nicht gibt und nicht geben kann, habe ich mehrfach hervorgehoben. Dem Staat kommt prinzipiell nur die Bedeutung zu, daß er im besten Falle die Kräfte niederhält, die Werden und Förderung einer Kultur ausschließen.

Das Christentum als Kirche begrenzt die Metaphysik auf die „praeambula fidei"; als eine in der Struktur dem römischen Imperium nachgebildete „Kirche" dogmatisiert es, nach der Vergottung des Stifters in ontologischem Sinne kraft des Christuskultes, die Religion. Und durch die neue Arbeitsschätzung einer auch über die alten Oberklassen siegenden Unterklassengesinnung und -ideologie gibt es den obersten Gesinnungsantrieb zur Abschaffung der Sklaverei und aller gebundenen Arbeitsformen, kraft wenigstens religiös-metaphysischer völliger Gleichstellung von Sklave und Herr, Mann und Weib, Leibesfrucht und fertigem Menschen (Abtreibungsverbot), Kind und Erwachsenem. Es entwickelt dazu, sowie es kräftiger institutionell geworden ist, eine zunehmende positive Quantitätspolitik der Mehrung der Bevölkerung und setzt auch damit einen neuen Antrieb zur Technisierung und Verwissenschaftlichung[1] — das alles in Relation gesehen zur Antike und erst recht zu den asiatischen Kulturen, denen diese Dinge fremd sind. Durch sein Doppelgebot „Arbeite und genieße nicht", ist es, zunächst in seinen Orden, aber von hier aus diesen Geist auch in der Laienwelt verbreitend, das erste Ferment der Entstehung jenes systematischen Sammelsinnes für Sachreichtum, der eine Vorform des kapitalistischen Erwerbswillens ist.[2] Auch in diesen Zügen also steht das Christentum durchaus in Stileinheit mit dem ganzen Europäismus überhaupt da, wenigstens in seiner westlich römischen Hälfte, also nach der inneren und zunehmend äußeren Scheidung von Byzanz und Rom. Es legt damit auch in dieser Neuform den Grund zu dem gemeinsamen Schicksal der germano-romanischen Völkerwelt (im Sinne L. v. Rankes), im Gegensatz zum Orient und zur russischen Eigenentwicklung bis zu Peter dem Großen, die wissenssoziologisch durch Byzanz und die griechisch-hellenistischen Väter bestimmt ist und jener dreifachen genannten Antriebe ermangelt.[3] Der metaphysische und freispekulative Geist bleibt auf

[1] Vgl. meine Arbeit „Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen" in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre", Bd. III., 2, Leipzig 1924.

[2] Vgl. hierzu Bruno A. Fuchs, „Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft", München, Oldenburg 1915.

[3] Vgl. meinen Aufsatz „Über östliches und westliches Christentum" in „Moralia".

byzantinischem und russischem Boden erheblich freier; der weit weniger „gemeinnützige" kontemplativere Mönchsstand bleibt hier im Gegensatz zur römischen Kirche über der kirchlichen Autorität und dem Weltklerus stehen; er wird nicht wie dort der kirchlichen Autoritäts- und Amtsgewalt untergeordnet. An Stelle des Papsttums und seiner Lehrautorität eigenen Rechts steht im Osten der Traditionalismus einer „heiligen Versammlung", die nach dem Satz des Vinzenz von Lerin das „quod semper et ubique creditur" nur feststellt, das heißt das, was in der „heiligen Tradition" enthalten ist — die also nicht ex sese über Dogmen entscheidet. Andererseits ist der positiv- und wissenschaftlich-technische Geist hier schwach entwickelt, da der römische politische Aktivismus ausgeschieden und der hellenische kontemplative ästhetisch gefärbte Intellektualismus der bis heute herrschende Grundzug der christlichen Ostentwicklung bleibt.[1] Ursachen politischer Art, nicht eigenreligiöser Art, haben dies alles gefügt und damit für die germano-romanische Völkerwelt und den Osten, einschließlich Rußlands, grundverschiedene wissenssoziologische Strukturen geschaffen. Seit Peter dem Großen hat Rußland das, was wir die „europäische Wissenschaft und Technik" nennen, nicht wesentlich anders rezipiert, als es viel später Japan, China, Indien auch getan haben. Auch die kapitalistische Wirtschaft wäre — in scharfem Gegensatz zu Karl Marx sei es gesagt — nie kraft autochthoner eigener Entwicklung auf russischem Boden entsprungen, wenn sie nicht ursprünglich durch schwedische, polnische, baltisch-deutsche, jüdische und andere Abspaltungen von Herrenvölkern, später durch den Konkurrenzzwang der entstehenden Weltwirtschaft, dem russischen Bereiche von außen aufgedrängt worden wäre. — Die Phasengeschichte der Befreiung der Arbeit mit den Fortschritten der positiven Wissenschaft zu vergleichen, ist an dieser Stelle nicht nötig, da sie zu häufig schon vollzogen worden ist. Ganz ohne Zweifel ist nicht die Wissenschaft der Motor des Prozesses der Befreiung der Arbeit, sondern

[1] Vgl. Massaryks „Skizzen zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie", wo dieser Punkt trefflich herausgearbeitet ist. Über die östlich-christliche Mystik vergleiche das treffliche Buch von Aksakow. Reichl, Darmstadt 1924.

die Befreiung der Arbeit der treibende Faktor für die Entfaltung der positiven Wissenschaft. Ebenso bekannt ist der innere Zusammenhang zwischen ausschließlicher Gnadenreligiosität — bei Calvin, den M. Weber hier bedeutend überschätzte, nur am schärfsten ausgeprägt —, religiösem Aristokratismus und politischer und kirchlicher Demokratie (im Gegensatz zu religiöser Demokratie als „gleicher" Heilsbefähigung aller und politisch-kirchlichem Aristokratismus und ständischem Hierarchismus in der römischen Kirche) und dem zunehmenden Sieg des technischen und positiv-wissenschaftlichen Geistes über alle Metaphysik, ferner über die Reste magischer Technik. Es ist psycho-energetisch überall derselbe Massenvorgang, nur von verschiedenen Seiten her gesehen. Er entspricht nicht nur dem Sieg des Territorialfürstentums und der Territorialstaaten über die kaiserliche Gewalt, sondern er hat, was die Verbreitungsmöglichkeiten der neuen zusammengehörigen religiösen und wissenschaftlichen Bewegungen und Doktrinen betrifft, in dem Bündnis dieser politischen Mächte mit dem jungen aufstrebenden Stadtbürgertum seine oberste Ursache. Weder von einer rein sinnlogisch geleiteten Entwicklung der Religion, Metaphysik noch Wissenschaft, noch von einer primär-ökonomisch bestimmten Entwicklung ist also hier die Rede. Die neuen religiösen Doktrinäre der Reformatoren wären ohne das Territorialfürstentum einsam und einflußlos geblieben, hätten jedenfalls nur minimale und ganz vergängliche Sekten um sich gebildet, wie andererseits das Bürgertum als neue Klasse ohne das Territorialfürstentum nichts vermocht hätte.

Der Kern der spezifisch wissenssoziologischen Frage ist nun aber der: Warum ließ auch überall da, wo, wie im nordischen Europa der vorwiegend protestantischen Länder, die furchtbare Bindung des metaphysischen Geistes durch die alte Kirche aufhörte, die Aufhebung dieser Bindung die Metaphysik nicht wieder ganz neu emporschießen? Und warum wurde der Sieg der bürgerlichen Demokratie auf dem ganzen Felde bis zur französischen Enzyklopädie D'Alemberts auch ein Sieg der positiven Wissenschaften und der Technik?[1] Oder auch: Warum war im Feudalzeit-

[1] Vgl. über den Ursprung des Positivismus Troeltsch „Historismus", I, S. 371 ff.

alter die Herrschaft von Ständen kraft politischer Gewalt, Blut, Tradition, kraft ferner ihres Machtreichtums und relativ unfreier Arbeit dennoch mit einer relativ gegen später stark intellektualistisch-kontemplativen Wissensstruktur verbunden, der breiten mächtigen „ständischen" Priester-, Kloster- und Mönchswissenschaft, ferner mit einer die positive Wissenschaft relativ niederhaltenden, hemmenden, biomorphen und begriffsrealistischen Metaphysik, die, wenn auch nur als „praeambula fidei", doch echt institutionellen Charakter trug und keineswegs personal gebundenes System war, wie alle auf neuzeitlichem Boden gewachsenen Metaphysiken der relativ „einsamen Denker" Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant usw.? Die Antwort auf diese Fragen ist folgende: Eine feudale Herrenschicht, die nicht durch eigene, sondern durch fremde ökonomische Arbeit und kraft politischer Vorrechte ihren Reichtum sammelt, kann und wird mit einer ihr stets eigenen „Largesse" eine ökonomisch unfruchtbare Intellektuellen- und Kontemplativenschicht durch das Arbeitsprodukt der unfreien Arbeit mit ernähren; und dies doppelt dann, wenn sie auch weitgehend die höchsten kirchlichen Ämter und Würden in Händen hat, wenn ferner auch diese Verwalter der kirchlichen höchsten Ämter und die Klöster selbst, wie vor allem die Klöster der alten Orden, voran die höchst feudalen Benediktiner, weitgehend politischen Charakter tragen[1] — das heißt also bei tiefgehender organischer Durchwachsenheit von Kirche und Staat. Ganz anders die Verbindung zwischen ökonomisch selbstarbeitendem Bürgertum und der bis ins Zeitalter des Absolutismus aufsteigenden landesherrlichen Territorialgewalt. Da diese neuen Führereliten ihren Reichtum selbst erarbeiten, und ferner der stets steuerbegierige fürstliche Staat an der Aufhebung der ökonomisch stets relativ unfruchtbaren „gebundenen" Arbeitsformen ein maximales Interesse hat, keineswegs aber ein Interesse

[1] Die Bettelorden sind nicht nur eine religiöse Erneuerung des urevangelischen Geistes freiwilliger Armut gegenüber der Verweltlichung und Überreicherung der Klöster der älteren Orden, sondern sie werden auch eine ökonomische Notwendigkeit, wenn dieser Zuschuß vom machtgeborenen Reichtum nicht mehr genügt, die Kontemplativen und ihre Organisationen zu ernähren.

an dem ökonomisch inferioren Mönchsstand, so wird dem kontemplativen und metaphysischen Geiste die ihm nötige ökonomische Basis immer mehr gekürzt. Wenn Bacon sagt, die „Zwecke" und die ganze Metaphysik der „Formen und Qualitäten" seien so unfruchtbar und nur „Gott geweiht" wie die „Nonnen", so hat er unbewußt mehr als ein Gleichnis, nämlich einen wissenssoziologischen Wesenszusammenhang ausgesprochen. Denn wahrlich nicht theoretische Einsicht hat die Metaphysik objektiver Teleologie, der „Formen und der Qualitäten", aus der „neuen Wissenschaft" ausgeschieden, sondern der apriori einsichtige Zusammenhang: Der Mensch kann sich dem Universum gegenüber nur so weit freie Zwecke der Beherrschung setzen, als es keine objektiv teleologische Ordnung in diesem Universum gibt; er kann das Universum nur so weit nach Belieben formen, als es keine ontischen „Formen" gibt; es nur so weit beherrschen, als es keine konstanten Qualitäten, die man nur beschauen und höchstens benennen kann, sondern nur Quantitäten und meßbare „Bewegung" enthält; nur soweit ferner, als zeitlich folgende Vorgänge eindeutig bestimmt durch zeitlich vorhergehende sind, Macht über es gewinnen. Es ist die „Unfruchtbarkeit" der Metaphysik der Zwecke, Formen, Qualitäten, („qualitates occultae"), nicht ihre theoretische Falschheit — die natürlich sehr wohl daneben bestehen kann —, und es ist die ökonomische Unfruchtbarkeit der kontemplativen Metaphysikerschichten, nicht ihre zuerst etwa erwiesene religiös-ethische oder erkenntnistheoretische Minderwertigkeit, die den Zusammenbruch der abendländlichen sozialinstitutionellen Metaphysik des biomorphen Weltbildes und die geistige Niederlage der Kontemplativen herbeigeführt hat, zugleich die Metaphysik einerseits ins geschlossene personale „System" (als Form) und die Metaphysiker in die gesellschaftliche Daseinsweise des „einsamen Denkers", andererseits in die moderne „Schul"form gedrängt hat. Die Ursachen dieses Vorganges sind wieder eminent politisch. Das moralische Pathos gegen die „faulen Mönche" (Säkularisation des kirchlichen Besitzes), das sich ethisch und religiös drapiert, ist genau so abgeleitete „Interessenideologie" wie die vermeintlich rein theoretische Einsicht, es gäbe keine objektiven

Zwecke, Formen, Qualitäten in der Natur. Die sukzessive Aufhebung der Standesordnungen zuerst kraft der weltlichen Berufsverbände, dann im 19. Jahrhundert des Hochkapitalismus durch die zunehmende Klassenformation der Gesellschaft kraft der wiederholten Siege der englischen und amerikanischen Demokratie „von oben" (englische Revolutionen) und der romanischen Demokratien „von unten" („französische Revolutionen"), ferner die Umwendung des Zeitalters des „Machtreichtums" in das Zeitalter der „Reichtumsmacht", mußte so einen Sieg auch der positiven Wissenschaft und der Technik, ferner eine dauernd wachsende soziale Autorität des forschenden positiven Gelehrten zur Folge haben. Jede der großen Revolutionen Europas bedeutet daher für die positive Wissenschaft eine neue Würde. Nicht die Wissenschaft also, wie Comte meint, hat die institutionelle Metaphysik der Formen und Essenzen verdrängt, sondern die Politik hat es weitgehend getan. Es ist daher aufs tiefste soziologisch gegründet, daß die revolutionären Unterklassen des „vierten Standes" und ihre Führer die „Wissenschaft" ebensowohl zum Religions- als zum Metaphysikersatz zu machen tendieren und im Gegensatz zum einseitig rationalen Szientifismus der aufgeklärten Bürgerklassen einen pragmatistischen technologischen Szientifismus schon lange vor dem Pragmatismus Booles und W. James usw. zu ihrer Leitidee machen. Ein ernstes Zeugnis davon ist das sehr klare Bewußtsein, das die Führer des proletarischen Sozialismus von der soziologischen Bedingtheit der Metaphysik einerseits, der positiven induktiven Wissenschaft andererseits — im Gegensatz zum bürgerlichen Liberalismus — besitzen. Die „feue dame métaphysique", urteilt Bakunin, sei aristokratisch-autoritär. „La philosophie rationelle", das heißt im Sinne Comtes die positive Wissenschaft, „est une science démocratique. Elle s'organise de bas en haut (!), librement et a pour fondement unique l'experience" (Oeuvres, 68 ff.).[1] Aller Anspruch auf apriori-Wissen, das nicht vom Quantum der Erfahrung abhängig ist, sondern schon an einem exempli-

[1] Vgl. W. Sombarts neues Werk „Der proletarische Sozialismus", 1. Bd., S. 138 ff. und das für die Wissenssoziologie des Proletariats grundlegende, mit den hier niedergelegten Anschauungen genau übereinstimmende Kapitel 16 „Die Wissenschaft".

fizierenden Fall gewonnen werden kann, ist für Bakunin ein Wissen „selon la méthode des États centralisés" — indem aus absoluten Prinzipien heraus den vielen Erfahrungstatsachen hier Gesetze vorgeschrieben werden sollen. „Hinter der Frage: ob in unserem Kopfe ein nobler metaphysischer Geist oder nur ein gemeiner nackter Menschenverstand lebt, steckt die Interessenfrage: ob Macht und Recht einer privilegierten Noblesse oder dem gemeinen Volke zugehört."[1] Die Überzeugung von der ausschließlichen Berechtigung der induktiven Methode (und damit die Leugnung jedes Wesenswissens) hängt mit der Überzeugung von dem allgemeinen und gleichen Stimmrecht wie dem Majoritätsprinzip bei der Willensbildung der Gruppe ohne Zweifel sinngesetzlich zusammen. Bedenkt man ferner, daß, wie wir oben zeigten, Metaphysik nicht arbeitsteilig betrieben werden kann, daß sie wesensmäßig personal und individual, auch national und kulturkreishaft, bedingt ist, nur in kosmopolitischer, nicht internationaler Kooperation betrieben werden kann, daß sie wohl Wachstum, aber keinen Fortschritt aufweist — so ist es sinngesetzlich auch völlig verständlich, daß Überzeugungen wie Szientifismus, Nur-Induktion, Forderung einer Arbeitsteilung, Fortschritt, Internationalismus, im Ganzen der Interessenideologie des proletarischen Sozialismus notwendig zusammenhängen. Aber erst das Hinzutreten des technologischen Arbeitspragmatismus macht den „Wissenschaftsglauben" des Proletariats zu einer besonderen „Ideologie" der menschlichen Erkenntnis. Der Mensch ist hier seinem Wesen nach „homo faber", ein Wesen, das Werkzeuge und Zeichen verfertigt. „Hat die Gesellschaft ein technisches Bedürfnis, so wirkt das mehr auf die Wissenschaft als zehn Universitäten". (Engels.) „Es ist das Bedürfnis, die Arbeit ergiebiger zu machen, was zur Wissenschaft und Bildung (!) führt".[2] Am umfassendsten hat Labriola[3] den Gedanken durchzuführen gesucht,

---

[1] Dietzgen, „Sozialdemokratische Philosophie", S. 25. Vgl. auch die anderen überaus lehrreichen Sätze bei Dietzgen in seiner „Sozialdemokratischen Philosophie", wie sie Sombart, 1. Bd., S. 230 zitiert.

[2] Dietzgen a. a. O. S. 7.

[3] Labriola, Discorrendo di Socialismo 1898, S. 79/80.

den wir bereits geprüft und zu leicht befunden haben: „esso (= die materialistische Geschichtsauffassung) parte dalla praxis, cioe dallo sviluppo della operosità, e come è la teoria dell'uomo che lavora, cosi considera la scienza stessa come un lavoro. Porta infine a compimento il senso implicito alle scienze empiriche; che noi, cioe, con l'esperimento ci riavviciniamo al fare delle cose, e raggiungiamo la persuasione che le cose stesse sono un fare, ossia un prodursi . . ." Eine sehr interessante, den ganzen modernen Pragmatismus antizipierende Stelle hat W. Sombart bei Proudhon entdeckt: „L'idée avec ses catégories surgit de l'action et doit revenir á l'action, à peine de dechéance pour l'agent. Cela signifie que toute connaissance, dite apriori, y compris la métaphysique est sortie du travail pour servir d'instrument au travail, contrairement á ce qu'enseignant l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, accrédités par la politique de tous les siècles."[1]

Unter den Motiven, die die Proletarierklasse zu dieser Absolutsetzung der positiven Wissenschaft und zur Ausschaltung nicht nur der Religion, sondern auch der Metaphysik bewegen — der Index librorum prohibitorum der russischen Sowjetrepublik umfaßt zum Beispiel alle Philosophen von Thales bis J. S. Fichte — nennt W. Sombart in einer sehr beachtungswerten Untersuchung folgende fünf[2]:

„1. Die Wissenschaft wendet sich in ihren Ergebnissen „an alle": sie beansprucht „Allgemeingültigkeit", ein Begriff, der nun nicht etwa in dem hohen Kantschen Sinne der allgemeinen Vernunftmäßigkeit, sondern in einem viel handgreiflicher naturalistischen Verstande, verwandt wird, wo er so viel bedeutet wie Allgemeinverständlichkeit. Was die Wissenschaft an Einsichten zutage fördert, entspricht den uns schon bekannten Anforderungen des „proletarischen" Denkens: „nüchtern und hausbacken" zu sein. Die Sozialdemokratie will „nichts anerkennen, was über den wissenschaftlich angelegten Menschenverstand hinausgeht"; sie ist aber der Ansicht,

[1] S. Sombart a. a. O. S. 140.
[2] S. Sombart a. a. O. S. 234.

„daß der Intellekt ein ganz hausbackenes, formales, mechanisches Vermögen ist" (Dietzgen, „Philosophie", 37, 42).

2. Das Denken ist in der Erfahrungswissenschaft nicht selbstherrisch, sondern untersteht gleichsam dem souveränen Volke: die „Masse" der Tatsachen entscheidet, was wahr ist. Gleichsam durch Abstimmung kommt das Ergebnis zustande: „auf sinnlichen Tatsachen und Erfahrungen sollen sich wesentlich die Gedanken gründen" (a. a. O. S. 50).

3. Die Wissenschaft erfüllt insofern ein wichtiges Erfordernis der Demokratie, als sie zur Grundlage das Mißtrauen hat und jederzeit der Kritik der Öffentlichkeit untersteht. „Ich glaube Dir nicht, beweise es mir." Jederzeit kann die Herrschaft einer Lehrmeinung durch Appell an das Volk — die Tatsachen — gestürzt werden.

4. Die Wissenschaft entspricht dem Ideal des Proletismus, sofern sie das Egalitätsprinzip anerkennt. „In der Wissenschaft ist das windige Stäubchen ein ebenso würdiges Objekt wie der kosmische Sternenhimmel." „Da (ist) die Einteilung in Würdiges und Unwürdiges nicht statthaft" ... die ganze unendliche Mannigfaltigkeit aller Dinge (besteht) aus demselben einheitlichen, aus empirischem Stoffe." „Alles wohnt unter einem Hut. Die Verschiedenheit ist nur Form, dem Wesen nach ist alles von ein und demselben Kaliber" (Dietzgen, „Religion", 30, 47 u. öfters).

5. Die Wissenschaft ist rebellisch. Das war schon längst anerkannt. Schon Buckle hatte darauf hingewiesen, daß dort, wo „Baconscher Geist" Wurzel gefaßt habe, es alsbald zu einer Revolution gekommen sei: erst im 17. Jahrhundert in England, dann im 18. in Frankreich. Die proletistischen Schriftsteller scheinen auf diese Eigenschaft der Wissenschaft besonderen Wert zu legen. Sie erhoffen von ihr die Zerstörung des Bestehenden. „Reaktionäre Bosheit hat die revolutionäre Konsequenz des induktiven Systems gewittert." „Ich behaupte, daß sich aus dieser prinzipiellen Induktion die wundervollsten antireligiösen und reichsfeindlichen Konsequenzen ergeben" (a. a. O. S. 44, 45)."

Wir können der Richtigkeit dieser fünf Motive durchaus unsere Zustimmung zollen, um so mehr, als wir sie in dieser Abhandlung selbst alle

bereits angedeutet haben. Entsprechen sie doch auch genau den soziologischen Ursprüngen von positiver Wissenschaft und Metaphysik. Man kann von unserer vorher gegebenen Theorie dieses Ursprungs aus genau sehen, daß sowohl der wissenschaftliche Rationalismus und Intellektualismus (der alle Technik nur als Anwendung reiner Theorie ansieht) als auch dieser proletarische Handarbeiter-Pragmatismus falsch sind; daß sie beiderseits Interessenideologien darstellen, jener des liberalen Bürgertums, dieser des Proletariats. Die Wissenschaft ist eben ein Kind aus der Vermählung der reinen Philosophie und der technischen Arbeitserfahrung, der zugehörigen Schichten.[1] Und nur die Philosophie ist apraktische „reine" Theorie. Daß sie dadurch, daß sie der Interessenperspektive einer historischen vergänglichen Klasse soziologisch nicht konveniert, nicht aufhört, eine „ewige Angelegenheit der Menschheit" (Kant) zu sein, sollte selbstverständlich sein.

Jedenfalls aber geht es methodisch nicht weiter an, daß sich die intellektuellen Repräsentanten der Klassen gegenseitig in all diesen und anderen Fragen vorwerfen, je nur eine Herrschafts- respektive Unterdrücktenideologie vertreten; daß sie gleichsam einander sagen: „Werde du zuerst Proletarier", respektive „Werde du zuerst Bourgeois, damit du verstehest, was ich meine und die Wahrheit meiner Auffassung einsehen kannst." Gäbe es wirklich keine Instanz im menschlichen Geiste, die sich über alle Klassenideologien und ihre Interessenperspektiven zu erheben vermöchte, so wäre alle mögliche Wahrheitserkenntnis Täuschung. Alle Erkenntnis wäre dann — genau so wie es die ökonomische Geschichtsauffassung auch für die ethischen Wertvorzugsgesetze, für Gut und Böse, in der Tat behauptet — nur eine Funktion des Ausfalls von Klassenkämpfen. Auch die Logikart und Erkenntnisart wäre dann nur eine Funktion der Klassenlage selbst, oder einer Option zu einer solchen. Anderseits ist es allerdings eine sicher erkennbare Tatsache, daß die Klassenlage ebensowohl das Ethos als die Denkart — keineswegs nur den Gegen-

[1] Vgl. unsere früheren Ausführungen.

stand und Inhalt des Denkens und Erkennens — weitgehend bestimmt. Der „Absolutismus", der dies verkennt, ist genau so windig wie jener pure Klassenrelativismus. Die Überwindung dieses scheinbaren Widerspruchs haben wir früher schon angedeutet; sie liegt darin, daß die durch Funktionalisierung von Wesenserfassungen sich in der Geschichte des Menschen erst bildenden, sich fort- und umbildenden Kategorialsysteme des Anschauens, Denkens, Wertens, zwar nicht ihrer Geltung und ihrem möglichen Ursprung nach, wohl aber ihrer Selektion und Auswahl nach auch klassenmäßig bestimmt sind. So ist es nicht unrichtig, daß selbst sehr formale Arten des Denkens und der Wertnehmung klassenmäßig verschieden geartet sind — freilich nur in Gesetzen der großen Zahl der Fälle, da ja jeder die Bindung seiner Klassenlage prinzipiell überwinden kann. Zu solchen klassenmäßig bestimmten formalen Denkarten rechne ich beispielweise folgende, die ich zunächst in skizzenhafter Kürze anführe unter jedesmaliger Andeutung ihrer soziologischen Zugehörigkeit:

1. Wertprospektivismus des Zeitbewußtseins — Unterklasse; Wertretrospektivismus — Oberklasse.
2. Werdensbetrachtung — Unterklasse; Seinsbetrachtung — Oberklasse.
3. Mechanische Weltbetrachtung — Unterklasse; teleologische Weltbetrachtung — Oberklasse.
4. Realismus (Welt vorwiegend als „Widerstand") — Unterklasse; Idealismus — Oberklasse. (Welt vorwiegend als „Ideenreich".)
5. Materialismus — Unterklasse; Spiritualismus — Oberklasse.
6. Induktion, Empirismus — Unterklasse; Aprioriwissen, Rationalismus — Oberklasse.
7. Pragmatismus — Unterklasse; Intellektualismus — Oberklasse.
8. Optimistische Zukunftsansicht und pessimistische Retrospektion — Unterklasse. Pessimistische Zukunftsaussicht und optimistische Retrospektion, „die gute alte Zeit", — Oberklasse.
9. Widersprüche suchende Denkart oder „dialektische" Denkart — Unterklasse; identitätssuchende Denkart — Oberklasse.

10. Milieutheoretisches Denken — Unterklasse; nativistisches Denken — Oberklasse

Selbstverständlich handelt es sich bei den hier aufgeführten Gegensätzen nicht um die gleichnamigen philosophischen Theorien, sondern um lebendige Denkarten und Anschauungsformen selbst in ihrer Funktion, nicht um reflexives Wissen dieser Formen. Es sind klassenbedingte Neigungen unterbewußter Art, die Welt vorwiegend in der einen oder der anderen Form aufzufassen. Es sind nicht Klassen-Vorurteile, sondern mehr als Vorurteile: nämlich formale Gesetze der Vorurteilsbildung, und zwar formale Gesetze, die als Gesetze von vorwiegenden Neigungen, sich gewisse Vorurteile zu bilden, nur und allein in der Klassenlage wurzeln — ganz abgesehen von der Individualität, vom Beruf und dem Maße des Wissens des Menschen, auch seiner Rasse, Nationalität usw. Wären sie vollständig erkannt und in ihrem notwendigen Hervorgehen aus der Klassenlage begriffen, so würden sie geradezu ein neues Lehrstück der Wissenssoziologie ausmachen, das ich als Analogon der Baconschen Idolenlehre (Täuschungslehre) der äußeren Wahrnehmung und der von mir gegebenen Idolenlehre der inneren Wahrnehmung[1] als „soziologische Idolenlehre" des Denkens, Anschauens und Wertens bezeichnen möchte. Diese soziologisch bedingten „Idole" sind mehr als Irrtümer. Sie treffen sowohl das, was dem Klassenangehörigen schon als Anschauungsstoff der Welt selbst zugeht, wie die gegenständlichen Formen, in welchen es ihm (ohne besondere künstliche Aufmerksamkeit und bewußtes Nachdenken) überhaupt zugeht. Sie sind also etwas viel Stärkeres, Hartnäckigeres, Aufdringlicheres, als etwa nur nachträgliche Erinnerungs- und Urteilsfälschungen der anschauenden Aufnahme der Welt — wie jener billige Rationalismus so gerne annimmt, der durch die Soziologie des Wissens nicht berührt ist. Es ist wirklich ein verschiedenartiges formales Relief, das die Welt selbst den Ober- und Unterklassen, ferner beiden Klassen, sofern sie zu „steigen" oder zu „sinken" erlebnismäßig sich bewußt

[1] Vgl. meine Abhandlung „Die Idole der Selbsterkenntnis" in den Ges. Aufsätzen „Umsturz der Werte" Bd. 2, Neuer-Geist Verlag.

sind, darbietet. Diese Idole werden in den Klassen traditional, sozusagen mit der Muttermilch eingesogen. Soweit hat die ökonomistische Wissenstheorie durchaus recht. Der Irrtum entsteht erst dann, wenn man diese klassenmäßig bedingten Idolensysteme 1. mit den Seins- und Werdensformen der Dinge; 2. mit den sachgültigen Denk-, Anschauungs-Wertungsformen gleichstellt und diese nach Analogie mit diesen kategorialen Klasseninteressen-Perspektiven beurteilt; 3. wenn man sie nicht nur als Denkneigungen und Anschauungsantriebe für „notwendig" hält — was sie tatsächlich sind —, sondern es außerdem für kausal notwendig hält, daß alle der Klasse zugehörigen Individuen diesen Neigungen und Antrieben in ihrer überautomatischen bewußten Geistestätigkeit des Erkennens folgen müssen. Die Klassenvorurteile, und auch die formalen Gesetze der Bildung von Klassenvorurteilen, sind vielmehr für jedes Individuum der Klasse prinzipiell überwindbar. Sie können — je mehr sie durch die soziologische Idolenlehre in ihrer soziologischen Gesetzlichkeit erkannt sind — von jedem Menschen, welches auch seine Klassenlage sei, außer Kurs gesetzt werden. Gerade dies zu lehren, jedem die automatisch sich einstellenden Idole und Idolformen seiner Klasse aufzuweisen und gegenständlich zu machen, ist ein praktisch-erzieherischer Hauptwert einer Wissenssoziologie der Klassen.

Man kann — wenn man zunächst nur die rohe Scheidung von Ober- und Unterklasse einführt — sehr wohl zeigen, warum die beiden Klassen die Welt in den eben genannten gegensätzlichen Richtungen anzuschauen und zu denken neigen „mußten". Die Unterklasse muß stets dazu neigen, die vergangene Geschichte anzuklagen und anzuschwärzen, da diese sie in ihre Lage versetzte, und sie wird darum auch ihre „Kultur", die ihr relativ unzugänglich ist, möglichst weitgehend aus naturalistischen Triebfaktoren herleiten, dagegen — formal „messianistisch" eingestellt — das oder „ihr" summum bonum in die Zukunftssphäre verlegen, sei es, daß sie es in gläubigen Zeiten durch eine Wundertat Gottes erhofft und erharrt (Eschatologie), sei es, daß es ihr Aufgabe des „Sollens" ist, wie den utopischen Sozialisten, sei es, daß es, wie der marxistische Sozialismus, als not-

wendig eintretendes Ereignis, als „Sprung in die Freiheit" in die klassenlose Gesellschaft angeschaut wird.[1] Der Marxismus ist eben eine rationalisierte Form des uralten jüdischen Messanismus und der säkularisierten Reichgotteshoffnung — auch darin eine typische Ideologie der Unterklasse. Andrerseits neigt die Oberklasse, insbesondere auf dem Gipfel ihres Aufstiegs, zur genau entgegengesetzten Einstellung: Dankbar und ehrerbietig blickt sie auf die Vergangenheit, nicht sehend, was die Geschichte der Menschheit schuldig geblieben ist; — und angstvoll ist ihr Blick auf die Zukunft. Daß in den Geschichtslehren Gobineau's und vieler Rassenideologen, daß auch bei O. Spengler typische Züge der Herrscherideologie einer sich gefährdet fühlenden Oberklasse aufzufinden sind, wer möchte es leugnen? Der Historiker und Soziologe hat mit diesem Interessenperspektivismus der Klassen auf Welt und Geschichte wie mit festen Größen gegenständlich zu „rechnen", und muß sich hüten, ihm selber zu verfallen.

Ebenso verständlich scheint es mir, daß die Unterklassen stets zur Werdensbetrachtung, die Oberklassen zur Seinsbetrachtung neigen. Da es nun zu jedem Zeitpunkt der Geschichte relativ Stabiles und Neuwerdendes gibt — Werdendes, das später geworden ist, wie solches, das nicht geworden ist, da es andere Kräfte aus der „wirklichen" Geschichte aussperrten und zertraten —, so wird die Oberklasse stets die Neigung haben, auch das Neuwerdende aus dem je Gewordenen abzuleiten; die Unterklasse aber stets die Neigung, das Gewordene aus dem Werden, das heißt aus dem „dialektischen" Zusammenprall dynamischer Potenzen herzuleiten. Der ersten Denkart hat die Geschichte die Struktur eines ruhenden „Reiches der Vergangenheit", die einer „Ruhmeshalle großer Männer und Werke" gleicht. Der zweiten Denkart ist Geschichte formal ein Strom nie ruhenden Werdens, der nur ab und zu festere Strukturen absetzt, die verschwinden und in den Strom zurücksinken, wenn die Kräfte nachlassen, die sie schufen. Die wissenschaftliche Historie hat sich

[1] Vgl. dazu W. Sombart, a. a. O., Bd. I., 24. Kapitel „Die mythische Begründung". Vgl. ferner: J. Plenge, „Marx und Hegel".

von beiden täuschenden Schemen zu befreien und die kategorialen Interessenperspektiven in einer Lehre von den Kausalfaktoren der Geschichte auszugleichen, wie sie im ersten Teil dieser Abhandlung zu geben versucht wurde.

Daß ferner die Unterklasse alles Weltgeschehen mechanisch zu betrachten neigt, hat wiederum seine tiefe notwendige Wurzel, nämlich darin, daß erstens jedes automatisch sich einstellende Warumbedürfnis (in scharfem Unterschiede zu bewußter rationalspontaner Frage nach Grund und Ursache) immer mehr bei Veränderungen als bei relativ konstantem Hintergrund der Veränderungen, und zweitens immer mehr bei unmittelbar „vermutlich" negativ-wertig gerichteten Veränderungen als bei positiv-wertig gerichteten erfolgt. Alles automatische „Warum" ist aus der Sorge geboren und aus dem praktischen Bedürfnis, die Dinge durch ihre aktive Zerteilung, Bewegung und Wiederzusammensetzung zu lenken. Alle automatische (vorbewußte) Zweckbetrachtung, aller „sinnvolle" Eindruck der Welt ist aus „gut" gerichteten Veränderungen geboren, in die man nicht einzugreifen braucht, nach deren causa efficiens man daher auch nicht automatisch „frägt", und für die man deshalb einer intelligenten „höheren Macht" „dankbar" sein zu müssen vermeint.[1] Beide Kategorien sind ja an dem Erlebnis der menschlichen Handlung erschaut und dann erst auf die Natur übertragen. Aber dem Befehlenden erscheint seine Kategorie mit Übergewicht als Zielidee, die in jede Handlung eingeht; dem Gehorchenden mit Übergewicht als triebhafter Stoßimpuls (der „Triebfeder"), der gleichfalls in ihr steckt. Und Beide neigen nun dazu, ihr einseitig gesehenes Kategorienideal auf die Dinge und das Werden der Weltereignisse ebenso einseitig zu übertragen. Die Privilegierten neigen, den gegebenen sozialen Zustand stets als Folge einer stabilen sinnvollen, teleologischen objektiven Weltordnung zu erleben. Die Neigung zu realistischer Denkart ist dagegen wiederum für die Unterklasse sehr erklärlich, da

[1] Daß sachlich und ontologisch beide Kategorien, jene der „causa efficiens" und jene des „causa finalis", gleich menschlich-subjektiv sind und das wirkliche Werden nicht treffen, kann hier nicht gezeigt werden.

ja alles Realitätserlebnis auf dem Erlebnis des Widerstandes gegen die Tätigkeit des Wollens und der Aufmerksamkeit beruht, und dieses Erlebnis in den Handarbeiterschichten ein ganz anderes Gesamtgewicht hat als innerhalb der privilegierten, das heißt die Arbeit geistig leitenden Klassen. Daß ferner die materialistische Weltanschauung nur eine weitere Fortbildung der durch Handlungs- und Arbeitsimpulse bedingten relativ natürlichen Weltanschauung der Zivilisierten ist, aus dem unmittelbaren Bedürfnis hervorgehend, die ausgedehnte Materie zu fassen und zu teilen, hat Henri Bergson, neuerdings noch erheblich tiefer A. Grünbaum[1] im Einzelnen gezeigt. Das Gleiche kann man für die anderen angeführten Gegensätze erweisen, und nicht minder für Gegensätze des Ethos, die hier nicht aufgezählt wurden.

Widersinnig werden Betrachtungen solcher Art, die natürlich für alle[2] Klassen gleichmäßig gelten, erst dann, wenn sie den Nonsens einer „bürgerlichen" und „proletarischen Wissenschaft" womöglich mit einer je besonderen „Logik" fundieren sollen, wo doch „wissenschaftliche" Haltung erst da beginnt, wo man solchen klassenmäßig bedingten Denkneigungen entgegentritt. Daß man dies nicht „könne", daß auch in diesem Sinne das soziale Sein die sozialen Bewußtseinsformen notwendig nach sich bestimme, das eben ist der Grundirrtum. Automatisch sich einstellende triebhafte Auffassungsformen der Welt sind eben keine unser Urteil noch unser Wollen eindeutig bestimmende Dinge.

Gar nichts haben endlich diese klassenmäßig bedingten Denkarten mit jenen früher berührten Umformungen der kategorialen Umweltstruktur zu tun, die wir primitive, biomorphe, formalmechanische Denkart genannt hatten und die nur auf zeitlich weit auseinander liegende Entwicklungsstadien der Gruppierungen von Menschen gehen. Daß diese letzteren Verschiedenheiten von ganz anderer Größenordnung sind, folgt ja schon

[1] Vgl. A. Grünbaum, „Herrschen und Lieben als Grundmotive der Weltanschauung". Vorwort von M. Scheler, Bonn, Cohen 1925.

[2] Also nicht etwa speziell für die Oberklassen, wie es so oft bei praktischen Marxisten den Anschein hat.

daraus, daß sich eine vorwiegende Klassengliederung nur in der vorwiegend „gesellschaftlichen", der dritten dieser Phasen vorfindet, also auch nur in ihr diese klassenmäßig bedingten Denkneigungen als Zerfallsformen des noch einheitlicheren Denkens in der Lebensgemeinschaft auftreten. — —

Kehren wir nach dieser Digression zu dem Problem der soziologischen Gründe des Untergangs der Metaphysik als „Institution" zurück, so erhebt sich die Frage: Wie lebt — nach dem Satz: „primum vivere, deinde philosophari" — in den oben gekennzeichneten veränderten Verhältnissen der metaphysisch gerichtete Mensch, der zwar gleichzeitig von der Kirche frei geworden, aber im selben Prozesse sozial und ökonomisch heimlos geworden ist? Es bleiben ihm verschiedene Möglichkeiten: 1. Er ist Rentner der neuen kapitalistischen Wirtschaft, der er einfach zuschaut (Typus Schopenhauer, Maine de Biran, George-Kreis). 2. Er hat zufällige „Mäzene", die ihm zu essen geben. 3. Er „arbeitet" im Neben- oder jenachdem Hauptberufe (Spinoza, der optische Gläser schleift; Albert Lange, der Handelskammersekretär wird). 4. Er ist selbst in irgendeinem Sinne „Staatsmann" und Politiker (Typus fast aller großen englischen stärkstens politisierenden „Philosophen", ferner unseres Leibniz). 5. Er ist zugleich Universitätsbeamter, nicht qua Metaphysiker, sondern qua positiver Forscher oder „Lehrer der Philosophie" (so I. Kant, der bekanntlich schärfstens zwischen sich als freiem Metaphysiker und Universitätsprofessor geschieden hat, so scharf sogar, daß er noch Wolffsche Schulontologie dogmatisch auf seinem Katheder vortrug, nachdem er sie in der „Kritik der reinen Vernunft" als „Bürger der kosmopolitischen Gelehrtenrepublik" bereits widerlegt hatte). 6. Er betreibt hauptberuflich eine positive Wissenschaft oder ist sonstwie als „nützliches Mitglied" in die Gesellschaft eingegliedert (Fechner, Lotze zum Beispiel). 7. Er dient als staatlicher Professor der Metaphysik, zum mindesten im objektiven Sinne (was Schopenhauers ungerechter Kampf gegen die „Kathederphilosophie" und „Sophistik" der Schelling, Fichte, Hegel usw. als möglichen Fall übersah), kraft des Inhalts seiner Metaphysik auch ungewollt einem

Staatsinteresse, indem er seinem Staat mit oder wider Willen eine metaphysische Weihe gibt (Haupttypus: die Herrschaft des Hegelianismus, die zeitweilig in Preußen sogar institutionellen Charakter trug). 8. Er ist freier Schriftsteller (Carlyle, Emerson, später Fr. Nietzsche zum Beispiel), wobei freilich dann die Philosophie meist einen scharf „literarischen" Charakter erhält.

Im Gegensatz zur Metaphysik wird die positive Wissenschaft — die während des Zeitalters, da die Metaphysik institutionellen Charakter trug, nur Gelegenheitssache von Dilettanten, Amateuren, Abenteurern, Erfindern, Astrologen, Alchymisten war und stets mehr oder weniger Nebenberuf — im Zeitalter der vordringenden Demokratie Institution und Hauptberuf und tritt mit Technik und Industrie in einen systematischen, rationalen, sich auch sozial auskristallisierenden Zusammenhang. An den Staatsuniversitäten des Territorialfürstentumes und des absoluten Staates geschieht dies zunächst in der gebundenen Form, daß die dem Staat und der Kirche nicht dienliche positive Wissenschaft in eine Fakultät, die sogenannte „untere", zusammengefaßt ist, der die beiden „oberen", die theologische und die juristische, gegenüberstehen — „obere", da sie in diesem Zeitalter des Primates des Praktischen vor dem Theoretischen kirchliche und staatliche Beamte ausbilden sollen.[1] Später, im 19. Jahrhundert, wird die soziale Wertung der Fakultäten langsam eher eine umgekehrte; die philosophische Fakultät wird die eigentliche Seele der Universitas, die freilich dann im Verlaufe der Dinge selbst immer mehr Fachschule wird. Die theologische Fakultät hat um ihr akademisches Daseinsrecht hart zu kämpfen; in Frankreich scheidet sie seit Auflösung des Konkordates (Combes) aus der Staatsuniversität ganz aus. Endlich tritt in der Spätzeit des 19. Jahrhunderts die sogenannte „staatswissenschaftliche Fakultät", die besser die ökonomische hieße, nun als Abspaltung der philosophischen neu hinzu.[2] Sie gewinnt im zunehmend ökonomischen Zeitalter eine immer

[1] Vgl. dazu Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten".

[2] An ganz modernen Universitäten, wie in Köln, schreitet sogar die staatswissenschaftliche Fakultät bei festlichen Gelegenheiten allen anderen Fakultäten voran; sie ist

größere Bedeutung — der Studentenzahl nach gegenwärtig fast das Übergewicht über alle anderen Fakultäten.

Nicht also, wie man gemeint hat, hat nur der notwendige Zusammenhang zwischen „Demokratie und induktiver Methode" die politische Demokratie an den Siegeswagen der positiven Wissenschaften gespannt — die moderne Wissenschaft ist ab ovo induktiv und deduktiv zugleich, das letztere schon als „mathematische" Naturwissenschaft; und jede Wissenschaft wird um so strenger, je deduktiver sie wird —, sondern das Verhältnis der politischen Demokratie zum Befreiungsprozeß der Arbeit, der hochqualifizierten und freien Arbeit aber zur Technik, die, je höher sie sich entwickelt, einen um so qualifizierteren und gelernteren Arbeiter fordert, erklärt in erster Linie diesen Zusammenhang von Demokratie und Wissenschaft. Der Kuli und, was ihm ähnelt, kann die moderne Maschine nicht bedienen; darum auch die Tatsache, daß die Intensität gutgelohnter Arbeit mit relativ kurzer Arbeitszeit und ihre ökonomische Fruchtbarkeit miteinander steigen. (Lujo Brentano.) Viel sekundärer ist die andere Beziehung, daß die steigende Demokratie auch ihrerseits wieder einen höheren Wissens- und Bildungsstand der Völker fordert. Dies gilt für die höheren Formen des Wissens nicht unmittelbar, sondern nur für die durchschnittliche Schulbildung. Ja umgekehrt gilt eher, daß die Demokratie, sofern sie, wie vorwiegend die französische, italienische und spanische, die romanischen Demokratien überhaupt (im Unterschied zur vorwiegend englischen hochpolitischen Demokratie), auch unitarische Bildungs- und Kulturdemokratie wird, zumal sie noch außerdem genetisch Demokratie „von unten" ist, das Höchstniveau der Wissenschaften und auch der Philosophie in den betreffenden Völkern eher erheblich senkt als hebt. Der oben abgestumpfte soziologische „Wissenskegel" — wenn ich unter diesem Bilde den Abstand des Wissens der Unterklassen von den Gruppen des Höchstniveaus und die Verteilung zugleich des Wissens auf die Klassen-

---

gleichsam die „oberste" Fakultät geworden. Die theologischen Fakultäten fehlen in Deutschland an den durch Städte ökonomisch erhaltenen Universitäten ganz (z. B. Frankfurt a. M., Hamburg, Köln).

folge veranschauliche — hat in den verschiedenen Nationen sehr verschiedene Formen. Seine Höhe nimmt mit der Breite der Basis ab, und die relative Wissensuniformierung wird stets bezahlt mit der Höhe des je höheren Niveaus. Im Gegensatz zu einem ganz anderen Sinne von „demokratisch", nämlich zum Sinne von „volkstümlich", ist die Wissenschaft ja wesensmäßig „aristokratisch", d. h. unvolkstümlich. Und es ist umgekehrt die Philosophie und Metaphysik, die ihrer Herkunft nach zwar hocharistokratisch ist, die aber, da sie in ihrem ersten Teile auf (prinzipiell wenigstens) jedem Menschen zugänglicher Wesensforschung beruht, weit volkstümlicher werden kann als die Wissenschaft. Als Ganzheitswissen kommt sie dem Bildungsbedürfnis weit mehr entgegen als die hochspezialisierten Fachwissenschaften, deren Verstehbarkeit für eine Mehrheit abnimmt, je spezialisierter sie sind. Die soziologische Form der Demokratie „von unten", die auch in der Geschichte der englischen Demokratie, die ursprünglich die reinste Form der Demokratie mit dem Bildungsgesetz „von oben" war, seit einigen Jahrzehnten immer mehr zunimmt, ist überhaupt allen höheren Wissensformen[1] mehr feind als freund. Es sind die Demokratien liberalen Ursprungs, die die positive Wissenschaft in der Geschichte vor allem hochgetragen und entwickelt haben. Die dumpfen Gefühlsdemokratien der großen Massen werden, selbst wenn sie sich noch in der ihr ungemäßen parlamentarischen Form auf den Staat wirksam äußern, vor allem aber, wenn sie das System der sogenannten „direkten Aktion" auf ihre Fahnen schreiben, überall, wo sie historisch auftreten, die größten Feinde der rationellen positiven Wissenschaft, um so eher aber auch andererseits die Beuten von vagen Mythen, die man als prospektive „Klassenmythen" bezeichnen kann. Das beweisen die eschatologischen Mythen der deutschen Bauernkriege bis zu dem noch bestehenden „Mythos" des revolutionären Syndikalismus[2] und dem gewaltigen, aus marxistischen, ostjüdischen und dem Ursprung nach russisch-orthodoxen und pansla-

[1] Vgl. meinen Vortrag „Die Formen des Wissens und die Bildung". Cohen, Bonn 1925.

[2] Über ihn und seinen Theoretiker G. Sorel vgl. W. Sombart, „Der proletarische Sozialismus" Bd. I, bes. den Teil „Die mythische Begründung".

wistischen Quellen zugleich gespeisten Mythos des russischen Bolschewismus vom „Weltgeneralstreik", von „Weltrevolution" und der besonderen „Mission" Rußlands für diese Dinge und für die „Befreiung der Welt". Die „Wissenschaft" wird als solche vom Bolschewismus nur soweit geduldet, als sie ihm technisch-kapitalistisch dienen kann[1]; die Metaphysik und Philosophie des Abendlandes jedoch wird mit allen Mitteln der Zensur, des Index, mit solcher Konsequenz und Schärfe unterdrückt, wie sie im Abendland nur die mittelalterliche Kirche zeitweise in Anwendung zu bringen wagte! Auch die faszistische Bewegung hat einen höchst nebelhaften metaphysischen „Mythos" entwickelt, der in seinem biologistischen aktivistischen Kerne absolut wissenschaftsfeindlich und irrationalistisch gerichtet ist.[2] Ähnliches erfüllt die „völkische" Bewegung in Deutschland, deren Ideologe neuerdings O. Spengler zu werden scheint. Diese rauschhaften „Klassen"- und „völkischen" Bewegungen konnten nur auf einem Boden erwachsen, der durch die älteren Demokratien „von unten" vorbereitet worden war. Sie graben aber, soweit sie Erfolg haben, ihren eigenen Müttern überall das sichere Grab. Sind diese Bewegungen doch selbst teils durch die Erweiterungen der Wahlrechte der älteren Demokratie auf Frauen und Halbwüchsige herbeigeführt, teils freilich auch im Gegensatz zu den immer trägeren Parteimechanismen der parlamentarischen Demokratie erwachsen, die sich zwischen Volk respektive Masse und Staat in die Mitte schoben. Daher haben sie alle gemeinsam auch cäsaristische, diktatorische und antiparlamentarische Grundrichtungen. Bislang haben diese wachsenden Bewegungen freilich noch nicht die Macht, die abendländische Wissenschaft zu zerstören, aber die züngelnden Flammen der „Bewegungen" lecken an ihrem Bau. Andererseits sind sie sämtlich wohl zu beachtende Feuerzeichen eines

---

[1] Vgl. hiezu den 2. Bd. von W. Sombarts „Der proletarische Sozialismus", S. 487, „Die geistigen Machtmittel" (der Sowjetrepublik).

[2] Vgl. hierzu das Urteil von Benedetto Croce in seinem Aufsatz „Der Liberalismus" in der „Europäischen Revue", Heft 2; hrg. von Anton Rohan. Vgl. auch meinen eben zitierten Vortrag.

gewaltigen metaphysischen Bedürfnisses, sodaß, geschähe diesem Bedürfnis nicht Genüge durch eine Neuentwicklung guter und methodisch rationaler Metaphysik, im Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften — in einem neuen relativ metaphysischen Zeitalter Europas —, um so wahrscheinlicher der Bau der Wissenschaft völlig zerschlagen werden könnte. Antriebe für ein neues metaphysisches Zeitalter enthalten alle obigen Bewegungen jedenfalls in höherem Maße als die schwächlichen Versuche von „Neuromantik", mit denen sie sich, z. B. in den „Jugendbewegungen" enttäuschter Mittelklassen aller Länder, auf das seltsamste verbinden. Man zweifle also nicht: Jene sogenannten „Niedergangszeichen der Demokratie" und der parlamentarischen Demokratie insbesondere, die als Verfassungsform ja in den hyperszientifistischen Vernunftlehren des Zeitalters der nachabsolutistischen Aufklärung ihre geistesgeschichtliche Ursprungsvoraussetzung hat — Erscheinungen, die uns heute mit solcher Aufdringlichkeit fast überall entgegentreten, daß selbst ein Mann wie Lloyd George voller Angst nach ihren „Ursachen" frägt; die den Spenglerschen Perspektiven auf die Diktaturperiode zum mindesten auf den ersten Blick nur allzu recht zu geben scheinen —, müßten, wären sie mehr als vorübergehend, auch als die größten Gefahren für den Fortbestand und ruhigen Fortschritt der positiven Wissenschaft bewertet werden. Auf alle Fälle bedeuten aber auch sie das Ende des positiven Szientifismus als einer der Metaphysik prinzipiell feindlichen Denkart. Die Tendenz auf Selbstüberwindung der parlamentarischen Demokratie trifft also seltsam zusammen mit der früher charakterisierten Selbstüberwindung der materialistischen oder halbmaterialistischen Schein- und Ersatzmetaphysik — der mechanischen Naturansicht — durch die restlos formalisierte Naturwissenschaft, und mit der Selbstüberwindung des metaphysikfeindlichen Historismus durch den historischen Perspektivismus.[1]

[1] Die naiven Leute, die eine Verschüttung der abendländischen Wissenskultur als a priori „ganz unmöglich" ansehen, sollte man immer aufs neue auf den zeitweisen Untergang der antiken Wissenskultur durch das Christentum und durch die Siege der Nord-

Erwägen wir noch den Zusammenhang, der geistesgeschichtlich zwischen den gesellschaftlichen Doktrinen und den politischen Lebensformen der abendländischen Völker seit Zusammenbruch der absoluten Staaten besteht, so ergeben sich gleichfalls interessante Strukturidentitäten. An sich dürfte keine Verfassungsform im staatsrechtlichen Sinne der Wissenschaft, und der Wissenskultur überhaupt, günstiger sein als irgendeine andere. Nur qualitative Stilidentitäten, zum Beispiel zwischen logischer Deduktion aus sehr wenigen Prämissen als Grundsätzen und dem Zentralismus des Staats und der Kultur, wie in Frankreich, ferner die Stilidentität zwischen der englischen Verfassung und vorwiegend pragmatischer Induktion, vielen gleichwertigen abstrakten Theorien und regionalistischer „Bewahrung" von älteren politischpartikularen Rechten (England), treten klar hervor. Sie haben mit Förderung und Hemmung der Wissenschaft nichts zu tun und geben nur der Methodik je verschiedene nationale Physiognomien. Die Wissenschaft wie die Philosophie ist unter absolut monarchischer (zum Beispiel aufgeklärtem Despotismus), eingeschränkt monarchischer, parlamentarisch monarchischer, parlamentarisch republikanischer Institution gleichmäßig gewachsen oder auch zurückgegangen. Nur die theokratischen und die auf Massenherrschaft und Cäsarismus beruhenden Verfassungsformen sind ihrem Wesen tief feindlich und schließen jenen „gebildeten Mittelstand" aus, der — wie schon Aristoteles gesehen — stets ihr primärer Träger gewesen ist[1]. Dahingegen ist die parlamentarische Demokratie als soziologische Erscheinung durch eine Reihe gemeinsamer Voraussetzungen und Forderungen tief verknüpft gewesen mit dem Geiste der Wissenschaft in der vorwiegend liberalen Aera. Eine erste dieser Voraussetzungen war der allgemeine Glaube, daß

völker, ferner auf den Sieg des Bolschewismus in Rußland hinweisen. Auch die Bewegung des Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten, die den Ausschluß der Deszendenztheorie von allen Staatsschulen anstrebt, ist ein Beweis für meinen Satz, daß der moderne Demokratismus der Wissenschaft immer feindlicher wird.

[1] Eine Tatsache, die da, wo der Mittelstand so weit zusammenbricht wie jetzt in Deutschland, nur trübe Vermutungen über die Zukunft des wissenschaftlichen Geistes hegen läßt.

die freie Diskussion, das Hin-und-Wider-Setzen von These gegen These, Meinung gegen Meinung, sowohl in der Wissenschaft als im Staate überhaupt zur Wahrheit und zum politisch „Richtigen" führen, ferner auch echte „Überzeugung" bewirken könne: „Die Freiheit wird euch zur Wahrheit führen", wenn auch in einem prinzipiell grenzenlosen Prozesse — das ist dieser gemeinsame Glaube.[1] Er steht schroff der anderen Lehre entgegen, die entscheidende Autoritäten auch für die Wahrheitsfrage anruft und auf der entgegengesetzten Lehre — jener des Evangeliums — beruht, daß erst „die" Wahrheit ihrerseits (in einem ontologischen Sinne) „freimache" oder doch eine Herrschaft der „Sachkundigsten" fordere; so schon Socrates im Kampfe gegen die athenische Demokratie. Die absolut konstanten „ewigen Vernunftwahrheiten" der Aufklärung vor der „liberalen" Epoche waren nur die letzten verdünntesten Reste jener substantiellen „Wahrheit", die im Mittelalter noch so reich und inhaltlich war.[2] Der Glaube an sie wird zerbrochen durch das durchaus relativistische Denken der positivistischen Wissenschaft und durch die parlamentarische Demokratie der liberalen Ära zugleich. Auch bei Kant wird die Wissenschaft und durch sie ihr Gegenstand ein zwar nicht willkürliches, aber doch ein freies, durch „Gesetze der Denkfunktionen" bestimmtes Werk des menschlichen Geistes, und die Reste der alten Vernunftontologie zerfallen. Die längst ausgehöhlte, stationäre Vernunftmetaphysik eines absoluten Wahrheits-Kapitals zerfällt damit ebensosehr wie der Glaube an ein „absolutes" materiales Naturrecht,[3] auf das gestützt die ältere Demokratie alle ihre neuen „Freiheiten" gefordert und größtenteils durchgesetzt hatte. An seine Stelle tritt der Glaube an das endlose Diskutieren als Methode,

---

[1] Darüber bringt schon Eingehendes mein Buch „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg"; vgl. ferner C. Schmitt, „Die geistigen Grundlagen des Parlamentarismus".

[2] Sehr viel Gutes über diesen Punkt und die metaphysisch-religiösen Hintergründe des Glaubens an eine absolute ontisch-gültige Vernunft findet sich bei W. Dilthey, ferner in E. Troeltschs „Historismus".

[3] Was fürderhin allein in Frage kommen kann, ist die Annahme eines materialen, aber für je eine durch ein Ethos gebundene Stufe der menschlichen Kulturentwicklung nur relativen Naturrechts, wie es in neuerer Zeit wohl Kohler zuerst zur Diskussion stellte

das Rechte zu finden. Naturgesetze wie Rechtsgesetze sind nach dem gemeinsamen Glauben dieser Wissenschaftsstufe und der parlamentarischen Demokratie (als politischer Form) zwar keineswegs mehr materialabsolut, so, als wäre „Gott" beider höchster Gesetzgeber und Garant, wie noch als Rest in der absoluten Epoche; aber sie sind eindeutig in jedem Augenblick der freien Diskussion der Meinungen aufzufinden (präexistieren also insofern dem erkennenden Akt) kraft der Sinngesetze der logischen, noch auf rationales Überzeugen ausgehenden Diskussion. Und sie sind erst, wenn sie so „gefunden" sind, als Staatsgesetze anzuordnen, als Naturprinzipien zu „formulieren"! Analog denkt man sich bestimmte „Kräfte" die „Naturgesetze" verwirklichend. Das heißt die Exekutive ist hier wie dort untergeordnet der Legislative, die Kraft und Macht dem „Gesetz".[1] Also — so hat einmal W. Wundt[2] die Entwicklung treffend und witzig zusammengefaßt —: Zuerst gab „Gott" die Gesetze, dann die „Natur", dann übernimmt die Verantwortung für sie der Forscher, der sie findet, weshalb sie dann auch mit seinem Namen bezeichnet werden! Mag diese Ausdrucksform übertrieben sein, aber richtig ist doch durch sie der Geist der neuen Epoche gekennzeichnet, die auch diesen Glauben an die Findbarkeit des Rechten und Wahren durch die Balanzierung von Rede und Gegenrede sowohl im Politischen wie innerhalb der Wissenschaft langsam untergräbt. Im Politischen kommt es überall zur zunehmenden Zersetzung des alten echten politischen Parteiwesens, das auf dem Gedanken beruhte, die „Partei" sei keineswegs durch partikulare und zugestandene Interessen, sondern einfach durch eine je andere logisch oder traditional geborene Überzeugung von dem „gemeinsamen Wohl" gebildet — zu einer Zersetzung durch alle möglichen, aber primär ökonomische Interessengruppen, die den Parteien und ihren Führern das „gute Gewissen" nimmt. Die marxistische Sozialdemokratie ist die erste historische Partei, die ihre Parteiform selber mit den materiellen Interessen des Proletariats be-

[1] Treffend hat schon O. Liebmann diesen Vergleich gezogen in seiner „Analysis der Wirklichkeit".

[2] Vgl. W. Wundt in „Philosophische Studien" den Artikel „Was sind Naturgesetze"?

wußt rechtfertigt, wobei sie dann freilich auf geschichts-philosophischem Umweg ihr „Parteisein" auch wieder ethisch und geschichts-mythisch rechtfertigt, dadurch, daß sie dem Proletariat eine nicht nur selbst-, sondern welterlösende Rolle zuschreibt; denn, wenn nach der Zwischenperiode der „Diktatur des Proletariats" der Klassenstaat überhaupt abgeschafft sein wird, so wird der „Sprung in die Freiheit" für Alle gelungen sein. Nur kraft dieser Doktrin gewinnt sie zeitweise bis zur reformistischen Epoche ihr gutes Parteigewissen zurück. In der Wissenschaft aber erscheint als Ablösung des szientifistischen Liberalismus der Geist — nicht auf die philosophische Einzeltheorie kommt es an — des Konventionalismus und des Pragmatismus, der seine „Voraussetzungen" probeweise einfach „setzt" und sie erst durch ihren puren Erfolg rechtfertigt, die logische „Einheit des Weltbildes" oder gar die „Fruchtbarkeit" selbst im praktischen Sinne zu gewährleisten. „Naturgesetze" werden dieser Denkart mehr und mehr nur „Gesetze der großen Zahl". Beide Male ist die Folge der neuen Denkart „Zersplitterung" bis zur Gefahr des „Sich-nicht-mehr-verstehen-könnens" und steigender Opportunismus der je vorwiegenden Interessenrichtungen. Ist aber die Gefahr erkannt, so ertönt in der Wissenssphäre sofort der Ruf nach Metaphysik oder leider häufiger noch der Ruf nach autoritärer Bindung an eine alte Wahrheitssubstanz, die dann stets wie eine Ware von allen Seiten angeboten und meist sehr billig an unterwerfungshungrige, verzweifelte Gewissen verkauft wird; in der politischen Sphäre aber ertönt gleichzeitig der Ruf nach „Abschaffung des überlebten Parlamentarismus", nach „Diktatur" von rechts oder links und ähnlichem. So hat sich der liberale Szientifismus und der parlamentarische Demokratismus eben in diesem gemeinsamen Prinzip langsam fast totgelaufen, um einstweilen nur literarisch — nicht politisch — bedeutsamen Verzweiflungsschreien nach „Dezision", Diktatur, Autorität Platz zu machen. Auch kulturpolitisch muß damit eine Änderung eintreten: Der parlamentarische Demokratismus bedeutet in der inneren Kulturpolitik der Staaten die rein paritätische Besetzung aller auch wissensmäßig bedeutsamen Ämter und Stellen (Universitäten, Gymnasien usw.), erzeugt ferner den Wunsch

nach voraussetzungsloser „Weltanschauungslehre“ ohne Setzung einer Weltanschauung, die gleichsam systematisch gewordene Angst insbesondere vor der wertenden und setzenden These. An die Stelle dieser beiden Forderungen tritt in dem Niedergang des liberalen Prinzips in wissenssoziologischer Hinsicht der „Bund“, der sich wieder im Besitze „absoluter“ Wahrheit wähnt, und, außerhalb der Wissensanstalten staatlicher oder kirchlicher Art, um so gewagtere Behauptungen und Dogmen aufstellt, je weniger er seine Basis rational stützen kann; in der Politik aber erscheinen gleichfalls die „Bünde“ faszistischer und kommunistischer Abart mit freien bewaffneten Gefolgschaften außerhalb der regelmäßigen Heere. Die Gruppen, die sich also „einbünden“ lassen wollen, sind überall die Schwachen, meist Menschen mit ungeheurem Unterwerfungstrieb. Nicht mehr Wahrheit und Recht, die schon als „Ideen“ zynisch verachtet werden, suchen sie, sondern einen „Herrn“, der sie heißt, was sie zu tun und zu lassen haben![1] Auch diese Entwicklungsreihe hat in einem Zustande geendet, der nur durch ein relativ metaphysisches Zeitalter überwunden werden könnte, das, eng mit der Wissenschaft verbunden, nicht mit der bloßen „Literatur“ eines „Bundes“, den Glauben an die Kraft der menschlichen Vernunft wieder erneuern könnte. Der formale Parlamentarismus bloßer „Weltanschauungslehren“[2] genügt natürlich hierzu nicht; und auch seine Verbindung mit „Harren“ auf den Propheten oder auf „prophetische Philosophie“, die als Kategorie überhaupt nicht existiert, oder auf andere „irrationalistische“ Erkenntnisquellen und besondere „Seher“ kraft dieser Quellen, genügt nicht. Am wenigsten aber genügt der tausendfach unterhöhlte Marxismus und soidisant „wissenschaftliche Sozialismus“, der nur eine scheintheoretisch unterbaute Utopie ist, die sich als „notwendiges“ Ergebnis einer Entwicklung ausgibt; und die — soweit sie Wahres enthält — nichts weniger ist als eine auch nur sinnvolle universalhistorische

---

[1] S. bei Spengler die Schlußworte des II. Bds. des „Untergang des Abendlandes“.

[2] Vgl. Max Weber, Radbruch, Jaspers.

Entwicklungslehre, und die als Metaphysik, die sie ja leider ist, unter echten Metaphysiken nur komisch wirken dürfte. —

Ehe ich nun noch eine letzte und besondere Entwicklungsreihe politischer Art und ihre Wirkung auf die Welt des Wissens prüfe, nämlich die durch den Weltkrieg entstandene europäische weltpolitische Situation, sei noch eine Frage gestellt. Sind Großstaaten und Weltmächte, oder sind Kleinstaaten dem Wissensfortschritt dienlicher? Die Frage ist oft gestellt, aber meist unzureichend beantwortet worden. Eins ist gewiß, und man weiß es lange: Die Wissenskultur, aber insbesondere jene der positiven Wissenschaft, ist in hohem Maße von solchen Territorien und Volkstümern abhängig, die ein bewegliches Hin-und-Her-Strömen mannigfaltiger Kräfte besitzen und die auch in politischer Hinsicht Staats- und Volksindividualitäten darstellen. Schon Guizot sieht in der unvergleichlichen Mannigfaltigkeit Europas — gegenüber den relativ uniformen asiatischen Riesenreichen gesehen — eine oberste Bedingung seiner Liberalität, seiner relativen Humanität und seines aktiven Freiheitsgeistes überhaupt. Auch das gemäßigte Klima, das im Norden zu harter Arbeit zwingt, im Süden der weltgenießenden Schau mehr Spielraum gibt, die Balance zwischen diesen Tendenzen sowie die reiche geopolitische Gliederung ist dabei hinzuzunehmen. Die vielen partikularen Stadtkulturen Griechenlands gegenüber Rom, dessen Wissensleistung mit seiner spätrömischen Ausdehnung sicher nicht wuchs, die reichen Stammesindividualitäten und vielfältigen politischen Gegensätzlichkeiten in Deutschland, sind im Gegensatz zu dem seit Richelieu immer unitarischer sich entfaltenden Frankreich und gegenüber dem allzu große Teile der Geistesenergie ins Praktische einsaugenden englischen „Empire" je relative Vorteile für die Entfaltung der Wissenschaften und besonders auch der verschiedenen Arten des Wissens. Konfessionelle Gegensätze steigern dazu die Freiheit der Wissenschaft, beschränken freilich um so mehr die Möglichkeit der Einheit der Metaphysik. Reichtum der Klassendifferenzierung, Mannigfaltigkeit der ländlichen und städtischen Stände und das Hin und Her ihrer Kämpfe bedeuten — allerdings bis zu einem Grade, wo sie alles ruhige Forschen ersticken müßten —

gleichfalls einen Vorzug für die Entwicklung der Wissenschaften; nicht so sehr auch der Metaphysik, die mehr Ruhe und Ausbreitungsmöglichkeit auf ein relativ uniformes Menschentum fordert. Auch der Krieg, wo er nicht Vernichtungs- und Ausrottungskrieg ist oder ganze Völker ins Proletariat hinunterzudrücken tendiert, hat allein schon durch die Bedürfnisse der Kriegstechnik den positiven Wissenschaften stets gewaltige Antriebe gegeben; dem metaphysischen Geiste dagegen ist er wie dem religiösen ungünstig, weshalb die gewaltigen pazifizierten Reiche Asiens einen fruchtbareren Boden für religiöse und metaphysische Wissensentfaltung bieten. Diese uniformen Riesenreiche geben dem Sinnen des Menschen leichter Ewigkeitsgehalt, erzeugen Dauergefühl, machen Dispositionen lebendig für den Akt der Wesensideation allem zufälligen Dasein gegenüber. Sie verstricken Geist und Gemüt weit weniger in die „Jetzt-hier-so-Beziehungen" der Sachen und Vorgänge und lassen die großen Wesens- und Konstanzprobleme des Daseins und Lebens, die Fragen: „Was ist ‚Leben', ‚Tod', ‚Jugend', ‚Schmerz' usw. überhaupt?" um so viel leichter hervortreten, als das Leben der Gesellschaft selbst relativ konstanten Charakter trägt. Die eigentlichen Kleinstaaten, so insbesondere die sogenannten „neutralen" Staaten, sind, wenn sie reich genug und stärker klassenmäßig gegliedert sind, wenigstens in der imperialistischen Groß- und Weltstaatsepoche, für die streng theoretische Wissenskultur überhaupt günstiger disponiert als die Groß- und besonders die Weltmächte. Und zwar vor allem durch zwei Gründe: Die Neutralen stehen erstens objektiver zu allen Nationen; sie nehmen von allen das Gute in Philosophie und Wissenschaft an, so daß bei ihnen die Gefahr der nationalen Isolierung und Mythenbildung weit weniger besteht. Was verdankte ein Jakob Burckhardt seinem Basler Standort[1]? Sie sind zweitens kontemplativer, theoretischer gesonnen, da sie dem Kampf und der Überhast des Tempos des Lebens mehr entrückt sind. Man weiß seit G. Schmoller, wie überaus wenige bedeutende Forscher

[1] Vgl. Karl Joëls Buch über Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph. Gegenwärtig sind eine große Reihe hervorragendster Forscher (z. B. Lorentz, Bohr, Arrhenius, Einstein) Bürger neutraler Staaten.

die Weltstädte (Paris, Berlin, London) gestellt haben, wenn solche auch häufig in ihrem späteren Leben — meist nicht zugunsten ihrer Arbeit — in den großen Städten zu finden sind. Holland, Dänemark, die Schweiz, Spanien usw. haben darum gerade in der imperialen Epoche Europas den Wissenschaften ungeheuer viel gegeben. Da diesen Kleinstaaten freilich andererseits die Größe des technischen Antriebs, die Fülle der Materialien, auch der Reichtum gebricht, den die Groß- und Weltmächte besitzen, so ist die positive Wissenschaft bei ihnen relativ weniger entwickelt, dafür der metaphysisch-philosophische Sinn aber im Verhältnis mehr. —

Damit komme ich zu meiner letzten Frage: der prinzipiellen Wirkung des Weltkrieges auf die wissenssoziologische Struktur Europas. Darunter verstehe ich nicht die Hemmungen, Scheidungen der Völker in der Schätzung und Beachtung ihres Wissensgutes — Scheidungen, die sich in aller Kürze wieder einrenken werden und mit dem Verschwinden der Kriegspsychose sich bereits weitgehend eingerenkt haben. Das Prinzip der Internationalität der Wissenschaft ist zu mächtig und in zu mächtigen Interessen der Menschheit verwurzelt, als daß es ernsthaft und auf die Dauer, auch durch den größten Krieg, in Frage gestellt werden könnte. Ich frage vielmehr: Wie wird der Gesamteffekt des Weltkrieges auf das Verhältnis wirken, das zwischen dem positiven und technischen Wissen und andererseits dem metaphysischen Wissensstreben besteht? Die Antwort kann, wenigstens für den einigermaßen Kundigen, nur eine sein: Nie mehr wieder wird Kontinentaleuropa jene die Weltzivilisation beherrschende, absolute Pionierstellung wiedergewinnen, die es in einem Zeitalter welthistorisch ausnahmsweise günstiger weltpolitischer und weltwirtschaftlicher Konjunkturen der letzten Ära vor dem Kriege besessen hat — auch England wird es nicht mehr, da ihm der einzige mögliche Weg dazu, die „splendid isolation", aus vielen Gründen unmöglich geworden ist. Die alten überseeischen Agrarländer und Rußland, auch die ostasiatischen Kulturen unter Japans Führung, haben von Europa die Methoden und Künste, technisch und positiv wissenschaftlich fundierte Industrien aufzubauen, nicht nur für die Dauer gelernt; sie sind auch in diesem Aufbau

selbst schon jetzt so erheblich fortgeschritten, daß die Zeit nicht allzu fern ist, daß sie sehr weitgehend zu Europa sagen können, daß „der Mohr seine Schuldigkeit für sie getan habe und der Mohr gehen könne"! Der Vermehrungsrhythmus der europäischen Bevölkerungen, wie ihn die Zeit vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Weltkrieg gesehen hat, und damit sowohl die gewaltigste Folge als Mitursache des Tempos der Technisierung und Industrialisierung und des Tempos des Fortschrittes der positiven Wissenschaften, ist durch die sich gegen nur episodische Gegenkräfte wieder neu durchsetzende Tendenz zum abnehmenden Ertrag der Arbeit für die Zukunft völlig ausgeschlossen[1]. Gewiß hat zunächst Amerika für die Fortführung der Technik und positiven Wissenschaften in gleichen Tempis die Weltpionierschaft ergriffen — Amerika, das innerhalb der eurasischen Zivilisationsausstrahlungszone überhaupt das große grausame Spiel des Weltkampfes bislang gewann. Aber die Fortschritte der Blutmischung im Amerika der Vereinigten Staaten und die zunehmende Verdrängung der anglo-saxonischen Führerschaften des neueren Amerikas, sein neu aufsteigender Sozialismus und Kommunismus, seine starken, gegen die anglo-puritanische Traditon gerichteten triebrevolutionären Kulturströmungen,[2] seine gewaltige Berührung mit China und den großen Ostkulturen, in der es nicht nur gibt, sondern auch vieles nimmt (was meist ganz vergessen wird), werden wenn auch langsam einen führenden Typus entwickeln, der gleichfalls einen relativ zunehmend kontemplativen und menschlich wärmeren Charakter tragen wird.[3] Dabei sehe ich von dem Maße und von den Gefahren der amerikanisch-japanischen Spannungen ganz ab. Andererseits verspricht jenes sehr wenige,

---

[1] Vortrefflich gibt das Buch von Harald Wright, „Bevölkerung" (eingeleitet von J. M. Keynes, übersetzt von A. Melchior Palyi) die Fülle von Tatsachen an, die diesem Urteil zugrunde liegen.

[2] Vgl. dazu die gute Beschreibung von G. Hübner jüngst in seinem Aufsatz „Amerikanische Kulturprobleme". Preußische Jahrbücher.

[3] Das hat schon W. James, das hat auch Tagore in der Rede, die er in Tokio über seine amerikanischen Eindrücke gehalten hat, nach meiner Ansicht ganz richtig hervorgehoben.

aber tiefgehend Gemeinsame, das der deutsche Geist mit Rußlands Wesen besitzt — nämlich in „Abwechslung zwischen je zwei Seinszonen zu leben" und da zu sein,[1] einer metaphysisch-religiösen und einer irdisch-praktischen —, durch den Ausfall des Krieges, durch den Sturz des Zarismus und angesichts der neuen gewaltigen Bedürfnisse Rußlands nach deutscher Mithilfe bei seiner unaufhaltsamen Industrialisierung eine neuartige ostwestliche Kulturdurchdringung, worunter ich nicht vage literarische Theorien oder politische „Ideen" und „Programme" verstehe, die halb russisch, halb deutsch sind, sondern einen kommenden langsamen kultur- und wissenssoziologischen Prozeß, der noch in keinem Sinne überschaubar ist. Mit politischer willkürlicher sogenannter „Orientierung" nach Ost oder West hat diese Frage ebensowenig zu tun wie damit, ob es in Zukunft mit der Geschichte dauernd zu Ende sein soll, die L. von Ranke die der „germanisch-romanischen Völker" genannt hat. Eher jedenfalls ist von einem starken wirtschaftlichen und technischen Verkehr mit Rußland, der auch wissenssoziologische Bedeutung im Geben und Nehmen gewinnt, eine Entspannung, wenn nicht nach Westen überhaupt, so doch mit Amerika und England zu hoffen. Denn die anglosaxonische Angst, daß der „säumige Schuldner" — wenn man ihm gestattet, so zu arbeiten, daß er seine Schulden bezahlen kann — in der weltwirtschaftlichen Konkurrenz für Amerika und England wieder die alte „Gefahr" werde, wird geringer, wenn der technische und ökonomische Zug des Verkehrs in Richtungen geleitet wird, wo die möglichen Reibflächen relativ geringer werden. Wissenssoziologisch aber deuten auch alle diese Tatsachen wieder auf dasselbe, auf das hin wir auch die anderen Entwicklungen konvergieren sahen: auf die Tatsache, daß auch ohne gewollte Mäßigung der Tempis wirtschaftlich-positiver und technischer Entwicklung — die als „Gefahr" durch die Verminderung der anormal großen, auf nie wiederkehrenden Weltkonjunkturen beruhenden Antriebe eines fürderhin unmöglich gewordenen

[1] Dies scheint mir niemand besser, weil vorsichtiger, als A. Weber in seinem Aufsatz über „Deutschland und der Osten" herausgestellt zu haben.

Bevölkerungswachstums für den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt zweifellos besteht — in Europa künftig wieder mehr Raum werden und mehr geistige Energie für die so lange vernachlässigten philosophischen und metaphysischen Wissensaufgaben frei werden wird. Diese sind besonders dem deutschen Geist und seiner Anlage allzu sehr gelegen und zu tief in ihm eingewurzelt, als daß die nachbismarckische Überrealistik, die Donquichotterie eines Positivismus, wie ihn selbst die westlichen Völker und England zur selben Zeit nicht entfernt gekannt haben, sie hätte ganz zerstören können. Nicht wahrlich die positive Wissenschaft und die Technik, wohl aber der Positivismus, Szientifizismus und Technizismus — die sich zur wissenschaftlichen Technik verhalten wie der Nationalismus zu einem guten Nationalgefühl, und die, wie wir sahen, für die Wissenschaft und die Technik auf die Dauer selbst höchst gefährlich sind, da sie die Technologie in Industrie, die Wissenschaft aber wieder in Technologie ertrinken lassen — werden in ganz Europa, ja wahrscheinlich in der Welt erheblich zurückgehen zugunsten einer Richtung auf reine Theorie oder Philosophie. Europa, das mit allzuviel Anlauf die Erdkugel mit seiner Zivilisation in kurzer Zeit umzingelte, Europa, der allzu polternde und allzu pausbäckige Junge, braucht dabei nur so weit eine — indirekt ja selbst eben durch die allzu rasche Verbreitung seiner Methoden gesetzte — Grenze seines Überaktivismus zu finden, um zu dem Maße von Besinnung und Ruhe zu kommen, daß es zugleich auch in der Metaphysik wieder ein neues Wort findet, die Überpragmatisierung und Politisierung seiner Kirchen zugunsten labilerer, aber beseelterer religiöser Einungen am Beispiel des Ostens, aber auch an Beispielen seiner eigenen großen Vergangenheit vorreformatorischer und vortridentinischer universaler Religiosität mäßigt, politisch aber die anarchische europäische Politikmethodik aufgibt, die in Mächtekoalitionen vor allem nach Maßgabe des Kampfes um außereuropäische Absatzzonen gipfelte und seine so weitgehende Selbstzerstörung herbeiführte. Europa wird in Zukunft zuerst für Europa, und erst dann an den Persischen Golf und nach Kiautschou und nach Marokko und nach Tripolis und ich weiß nicht

wohin zu denken haben — nicht umgekehrt; und zuerst an das Minimum gemeinsamer metaphysischer Überzeugung, das selbst eine fruchtbare Kooperation seiner Wissenschaften erst möglich macht und ihre positivistische oder romantische oder proletarische Entartung verhindert — und dann erst an die industrielle Verwertung ihrer Resultate. Ich denke nicht zu sagen „es soll es". Es wird es wahrscheinlich, da alle seine Entwicklungen nach der Sinnlogik der Ideal- wie Realfaktoren, die Wissen mitbestimmen, nach diesem einen Ziele konvergieren. —

Sehen wir aber diesen Gang der Dinge mit einiger Wahrscheinlichkeit voraus, so wäre es überaus verwunderlich, wenn die neue Situation, die durch das zuerst einmal wieder — wenigstens halbwegs — aus dem Geiste sachkundiger Wissenschaft geborene Dawesgutachten entstanden ist, sich nicht auch in einem Werke und in einer dauernden Institution wissenssoziologischer Art auswirken würde. Alle großen Forscher und geistigen Führer, die, was auch sonst ihre Weltanschauung und Parteiüberzeugung sei, für diese neue, auf Steigerung der internationalen Produktivität der wirtschaftlichen Arbeit beruhende Politikmethodik und Preisgabe der alten Machtpolitik bewußt eintreten, müßten sich klar darüber sein — und sind es auch, wie ich jüngst für Frankreich wenigstens persönlich konstatieren konnte —, daß eine solche Politikmethodik, soll sie mehr als das Momentbild eines vorübergehenden Wahlkampfes werden, soll sie Dauer gewinnen, auch eine neue geistige und wissenssoziologische Atmosphäre fordert, und einen Ort und eine Institution, von der aus diese Atmosphäre nach allen Richtungen kräftig auszustrahlen imstande ist. Eine solche Institution aber wäre eine „europäische Gesamtuniversität", wie sie die dem Völkerbund angegliederte internationale intellektuelle Organisation auf alle Fälle in prinzipiell richtiger Grundeinstellung anstrebt. Es ist hier nicht der Ort, den gegenwärtigen Stand der praktischen Verhandlungen im einzelnen zu schildern und einer Kritik zu unterziehen. Hier soll nur gesagt werden, daß die Idee einer solchen Universität und der ernste Wille zu ihrer besten Verwirklichung nie wieder verloren gehen darf. Was ihr an erster Stelle obläge, wäre — abgesehen

von der wichtigen persönlichen Verständigung der philosophischen und wissenschaftlichen Führerschaften der Nationen über die Kooperation ihrer Nationen in Philosophie und Wissenschaft nach jeder Hinsicht — nicht, sozusagen eine Stelle zu bilden für das, was ich vorher die „neue Aussprache der Weltanschauungen der Weltkulturkreise" genannt habe, sondern spezifisch-europäische Aufgaben für Europa zu pflegen. In geisteswissenschaftlicher Hinsicht müßte der gemeinsame Wurzelbestand der europäischen Philosophie, Kunst, Wissenschaft, Religion in der Geschichte und die bisher nur mäßig erkannten Verwebungen, Rezeptionen, Beeinflussungen der nationalen Geisteswelten untereinander eine spezielle Pflege finden. In bezug auf Staat und Wirtschaft aber müßte die Frage in den Mittelpunkt treten, die J. M. Keynes in seiner Vorrede zu Harald Wrights Buch über „Bevölkerung" als „das interessanteste Problem der Welt bezeichnet — unter den Problemen wenigstens, auf die die Zeit uns überhaupt eine Antwort geben wird —, nämlich „ob der wirtschaftliche Fortschritt nach einem kurzen Intervall der Erholung und Wiederherstellung weitergehen wird, oder ob die herrlichen Zeiten des 19. Jahrhunderts eine vorübergehende Episode waren". Zu welcher Antwort Keynes und auch ich auf diese Frage neigen, braucht nicht gesagt zu werden. Wie dem auch sei: Schon die allseitige Prüfung dieser Frage auf bevölkerungstheoretischer, wirtschaftstheoretischer und historischer, politischer, rechts- und staatshistorischer Basis fordert gebieterisch eine solche Institution, welche die grundsätzlich neue Lage des europäischen Kontinents im Weltzusammenhang endlich zu klarem Bewußtsein und nüchterner Wirklichkeitsbeurteilung erhebt wie den törichten Träumen geschichtlicher Trägheitswirkung und den Dumpfheiten bloßer Gesinnungs- und Gefühlspolitik scharf und hell entgegenwirkt, die noch immer wie Nebel über so großen Kreisen der europäischen Nationen lagern und dichteste Schleier vor ihren geistigen Blick breiten. „Solange" — wie Wright es ausdrückt — „nationale Eifersucht die Maßnahmen der Staatsmänner diktiert, während die gleichen Staatsmänner alles aufbieten, daß sich die Zahl der Bürger im Interesse der Kriegsführung noch weiter

vermehrt, dazu die einzelnen Klassen innerhalb jeder einzelnen Volkswirtschaft den Ertrag der Produktion durch den Streit über seine Verteilung schmälern; dazu der tragische Zirkel besteht, daß in dem Maße, als die Bevölkerung wächst und die Produktivität der Arbeit abnimmt, Völker und Klassen zumal immer mehr Grund für diesen Streit finden", besteht für Europa keine Aussicht, eine auch nur erträgliche Lage im Zusammenhang der Welt wiederzugewinnen. „Zwei Wege gibt es, auf denen man der drohenden Gefahr begegnen kann. Einmal durch Steigerung der Produktivität der Arbeit; andererseits durch Beschränkung der Geburtenhäufigkeit. Beide sind unerläßlich, wenn unsere Zukunft erträglich werden soll." Solche und analoge Einsichten von einer europäischen Universität als dynamischem Zentrum gesamteuropäischer Aufklärung aus auch langsam in die nationalen Wissensinstitute und Universitäten hineinzuleiten, dadurch, daß die dorthin auf Zeit berufenen Forscher der Nationen das, was sie dort lehrend gelernt haben, zu Hause verbreiten, daß gleichzeitig die nationalen Universitäten auch die Studienzeit der Studenten, die an der neuen Universität studiert haben, in Anrechnung bringen — das scheint mir einer der Wege zu sein, auf dem die im Ablauf des 19. Jahrhunderts methodisch wie inhaltlich immer mehr national-verengten Geistes- und Sozialwissenschaften einen neuen Antrieb fruchtbarer Kooperation gewinnen können.

Daß auch die Probleme einer ernsten und streng theoretischen Soziologie des Wissens selbst an solcher Stelle die Förderung und Klärung erhalten könnten, die ihrer in unserem Lande besonders lange übersehenen Wichtigkeit und Bedeutung entspricht, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

ERKENNTNIS UND ARBEIT

EINE STUDIE ÜBER WERT UND GRENZEN DES PRAGMATISCHEN MOTIVS IN DER ERKENNTNIS DER WELT

ERKENNTNIS UND ARBEIT

I. DAS PROBLEM.

Das Pathos, das der moderne Mensch mit dem Namen der „Arbeit" verbindet, das um so intensiver wurde, je mehr er sich von den geistigen Traditionen der Antike und des Christentums losrang und sich aus seinen eigenen Lebens- und Daseinsvoraussetzungen ein Weltbild und ein Ethos zu schaffen suchte, — jenes Pathos, das in den Worten des Kommunistischen Manifestes von der Arbeit als „einziger Schöpferin aller Bildung und Kultur" nur seinen schärfsten Ausdruck fand —, ist auch auf die philosophische Auffassung der Erkenntnis, ja des Wesens des Menschen selbst, nicht ohne tiefgreifenden Einfluß geblieben. Die große Gedankenbewegung des „Pragmatismus" in Erkenntnislehre wie Metaphysik ist dafür der beste Beweis. Ist der Mensch selber „homo rationalis" und nicht vielmehr „homo faber?" — das ist die einschneidende Frage, die man zu stellen wagte.

Aber auch für denjenigen, der sich über solch spekulative Probleme keinerlei Gedanken macht, ist die Tatsache, daß sowohl die Fruchtbarkeit der modernen positiven Wissenschaft wie ihr stetiger unaufhaltsamer Fortgang als auch der weltumgestaltende Erfolg der modernen Technik der Naturbewältigung auf der innigen Vereinigung der Wissenschaft und der technisch-maschinellen Form der Güterproduktion beruht, eine so helleuchtende und offensichtliche, daß eben dieser in unserer Zivilisation bestehende systematische und innige Zusammenhang von Arbeit und Erkenntnis keinerlei Zweifel duldet. Ja, wenn in irgend etwas, so beruht in dieser Verknüpfung nicht nur die spezifische Eigenart der modernen, abendländischen, durch mathematische Theorie geleiteten

Experimentalwissenschaft gegenüber allen Wissenschaftsformen, die es je in der Welt gegeben hat, etwa der chinesischen, indischen, griechischen, abendländisch-mittelalterlichen, sondern nicht minder die Eigenart des modernen rationalen Erwerbs-Kapitalismus und seiner Wirtschaftsweise gegenüber allen anderen Formen kapitalistischer und nichtkapitalistischer Wirtschaft, die wir sonst irgendwo noch in der Geschichte antreffen. Aber so unzweifelhaft diese Erscheinung ist, so klar und scharf sie die moderne abendländische Welt von der gesamten Vorwelt und Mitwelt abhebt und scheidet, ebensosehr scheidet von allen Formen kontemplativer „Wissenschaft", besser Weisheitslehre, (zu denen sowohl die chinesische, indische als die griechische Wissenschaft gehört) als von jeder Form bloßer Bedarfsdeckungswirtschaft, das heißt einer Wirtschaft, in der die Erfahrungen des Menschen in seiner Arbeit an den Dingen einfach innerhalb der Berufe tradiert werden, ohne in systematischer Form methodisch gesucht und dann praktisch auch auf Gebieten verwandt zu werden, auf denen es neue Bedürfnisse erst zu erwecken gilt (wie Telegraph, Telephon, Elektrizitätsindustrie, ja fast die gesamte moderne Kommunikationstechnik) —, so ungemein vieldeutig ist doch auch wiederum diese Erscheinung.

Stellen wir zunächst einmal — einstweilen nur zwecks Umreißung unseres Problems — die den hier vorliegenden verwickelten Beziehungen allerdings nicht gerecht werdende scharf antithetische Entweder-Oderfrage: Ist die moderne Technik der Arbeit und Güterproduktion nur die nachträgliche praktische Verwendung eines Wissens um die Natur, ihre Ordnung und gesetzlichen Zusammenhänge, das seinerseits rein theoretisch ist — rein theoretisch sowohl den Denk- und Anschauungsoperationen und deren „Formen" nach, die in seine Erwerbung eingehen, als den subjektiven Zielen und Motiven der Forscher nach, die dieses Wissen zu erwerben suchen —, oder ist der bewußte oder unbewußte Trieb und Wille zu einer Herrschaft über die Natur das primum movens, und dementsprechend die besonderen experimentalen und technischen Erfahrungen, die in der handelnden Auswirkung dieses Willens gemacht wurden, das Erste

und Leitende —, so daß man sagen könnte, es sei die neue Wissenschaft nur eine nachträgliche Formulierung eben dieser im Handeln und Bilden an der Natur vollzogenen Erfahrungen, eine Logifizierung, Vereinheitlichung, Systematisierung der erfolgreichen oder erfolglosen Reaktionen, die Natur auf unseren praktischen Arbeits-Zugriff uns erteilte? Wäre dieses Letztere der Fall, so wäre es mindestens naheliegend, sich die Erörterung der Frage zum Ziele zu setzen, ob nicht auch die Denk- und Anschauungsformen, mit denen die moderne Wissenschaft an das Gegebene der Natur herantritt, ihre Methoden und ihre besonderen Erkenntnisziele, sich durch die an sich vor- und alogische Setzung dieses „Willens zur Macht und zur Naturbeherrschung" und durch die Erfolge und Mißerfolge seiner Auswirkung selber erst gebildet hätten — gebildet im Laufe erst dieser praktisch technischen Anpassung an sie. Müßte man diese Frage bejahen, so schlösse dies noch keineswegs ein, daß sich der einzelne Forscher in seiner subjektiven Absicht und Motivation ein anderes Ziel setzte als sogenannte „reine" Erkenntnis der Dinge; daß er als einzelner Forschender etwa schon auf die mögliche praktische Verwertung seiner Forschungsarbeit hinschielen müßte, ehe er sich ein Problem stellt. Solchem banalen Utilismus subjektiver Absicht ist — seit Liebigs glänzender Kritik der Baconschen Induktionsmethode — von allen ernsten Naturforschern und Mathematikern so unisono und mit so ernstem Tone der Wahrhaftigkeit widersprochen worden, daß es nicht lohnt, ihn hier zu berücksichtigen. Vermag doch schon ein etwas weitsichtigerer und mehr indirekter Utilismus, nicht erst der Rekurs auf die Selbstwertigkeit der Wahrheit, diese Banalität durch den bereits von Liebig scharf hervorgehobenen Hinweis außer Kurs zu setzen, daß gerade jene Erkenntnisse von Naturgesetzen, die sich technisch am fruchtbarsten verwerten ließen, nicht um dieser Verwertung willen gesucht und gefunden worden sind, sondern sich ausschließlich aus der Eigenlogik der Methode in rein theoretischer Absicht ergaben.[1] Beispiele dafür bilden

[1] Vgl. dazu auch das durchaus Treffende bei Moritz Schlick, „Allgemeine Erkenntnislehre", 2. Aufl., S. 89ff., Berlin 1925.

Liebigs eigene Erkenntnisse auf dem Boden der organischen Chemie, die sich später für die Technik der Agrikultur und des Bodendüngens als so fruchtbar erwiesen. Als der Physiker Weber und der Mathematiker Gauß in Göttingen zuerst zwischen Physikalischem Institut und Astronomischem Observatorium einen Draht legten, um sich über die genaue Sternzeit durch elektrische Wellen zu verständigen, kamen sie nicht einmal auf den Gedanken, daß sie in dem so gefundenen Prinzip des Telegraphen etwas gefunden hatten, was auch für die übrige Menschheit noch praktisch-technisch verwertbar sei. „Wir studieren nicht den Sternhimmel und seine Gesetze, um neue Gesetze zu finden, mit denen wir neue Maschinen bauen können, sondern wir machen immer neue Maschinen, damit immer mehr Menschen von körperlicher Arbeit entlastet frei den Himmel erforschen können" sagt mit gallischer Antithetik derselbe Henri Poincaré, dessen nominalistische Theorie der Mathematik und Naturwissenschaft gleichwohl einen stark pragmatistischen Einschlag besitzt. Aber wenn auch der höhere Pragmatismus diese Banalität abzulehnen das Recht hat, so ist doch unsere obige Frage mit dieser Ablehnung noch keineswegs erledigt. H. Spencer lehrt in seiner Ethik, daß zwar das maximale Glück des Menschen das objektive Kriterium von „gut und schlecht" bilde, daß es aber nur erreichbar sei, wenn niemand es sich zum subjektiven Ziele und zum Motive mache, sondern etwas ganz anderes: die dem Einzelwesen eingeborenen und unmittelbar einleuchtenden Regeln der Gerechtigkeit zu befolgen, die nach Spencers Meinung als Niederschlag der kumulierten Gattungserfahrungen des Menschen über Erfolg und Mißerfolg, Lustfolgen und Unlustfolgen seines Tuns, besser zum Ziele des objektiven Glücksmaximums führen als die individuelle Erfahrung und Überlegung betreffs dieser Folgen. Lassen wir die Wahrheit dieser Theorie H. Spencers dahingestellt sein.[1] Auf alle Fälle sind die Glücksgefühle tieferer Schicht nur zu erreichen, wenn man sie nicht willkürlich sucht. Könnte es also

[1] Vgl. ihre Beurteilung in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik usw." 2. Auflage.

hier nicht analog sein? Könnte nicht der größte praktische objektive Nutzen des Wissens eben dadurch erst garantiert sein, daß man nicht diesen Nutzen, sondern das Wissen als solches als Selbstwert erstrebt? Die Frage, ob die Denk- und Anschauungsformen, ferner die Methoden und Ziele der modernen überindividuellen Forschungsweise im obigen Sinne durch den „Willen" zur Naturbeherrschung bedingt seien oder nicht, ist also eine Frage gänzlich anderer Ordnung; sie läßt sich durch die „Psychologie der Forscher" nicht einmal angreifen.

Die Frage, die wir stellten, allseitig zu beantworten, ist hier nicht unsere Absicht; dies könnte nur die Aufgabe eines sehr weitschichtigen Werkes sein. Nur einige fundamentaltheoretische Betrachtungen, die neue Wege zur Lösung auf die bisher nur sehr mangelhaft gestellte Frage weisen können, sollen hier gegeben werden — Betrachtungen, die ihre letzte Begründung erst finden können durch die Veröffentlichung der Forschungen, die der Verfasser den Grundproblemen der Erkenntnislehre seit vielen Jahren gewidmet hat.

Würde man streng systematisch vorgehen, so müßte das Problem von Arbeit und Erkenntnis innerhalb der modernen Welt in fünffacher Weise erforscht werden; und zwar:

1. Historisch und soziologisch. Das heißt: es müßte an einer gründlichen Synopsis der Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie mit der Geschichte der technischen Arbeitsformen gezeigt werden, wie die Kooperation von Technik und Wissenschaft im einzelnen erfolgte, was je die Führung hatte, wie sich einerseits unter technischen neuen Zielsetzungen und Aufgaben die Gesamtcharaktere der Wissenschaften umbildeten und andrerseits die Wissenschaft wiederum auf die Technik zurückwirkte.[1] Sehr viel Zutreffendes findet sich über diese Fragen in den der Geschichte der Mechanik, Wärmelehre, Energielehre usw. gewidmeten Forschungen von Pierre Duhem wie in den Arbeiten Ernst Machs. Aus ihnen geht klar hervor, daß allüberall technische Aufgaben die Antriebe für die verschiedenen Teile

[1] Vgl. die Abhandlung „Soziologie des Wissens" in diesem Bande, in der dieser Versuch gemacht wurde.

der Mathematik und Naturwissenschaft gebildet haben, daß also die strenge Logisierung und Systematisierung der so gefundenen Resultate überall das Spätere war; daß insonderheit das Experiment als reines Forschungsmittel erst aus der zunehmenden Nivellierung der je besonderen inhaltlichen Ziele von teils technischen, teils spielerischen Eingriffen in die Natur langsam herausgewachsen ist. Die Isolierung der Teilursachen aus einem ganzen Komplex von Gesamtursachen, deren quantitative Abstufung, das ganze Gefüge der von J. St. Mill auf die bekannten Formeln gebrachten Arten der „experimentellen Induktion", erwächst also keineswegs aus reinem Erkenntniswillen, sondern durchaus im Gefolge von technischen Eingriffen, die nicht nur eine Beobachtung möglich machen wollen, sondern etwas Erwünschtes hervorbringen wollen. Das Experiment ist genetisch sozusagen nur der Grenzfall eines technischen Eingriffes, bei dem das ursprünglich erwünschte besondere Ziel vergessen wird, respektive sich die besonderen Ziele zu dem allgemeinen und umfassenden Ziele nivellieren, Regeln zu gewinnen, nach denen man nicht mehr ein schon vorher bestimmtes Ziel, sondern — je nach wechselndem Bedarf — den Inbegriff aller möglichen Ziele durch Eingriff in einen Teil der Natur erreichen kann. Wo man aber nichts mehr realiter machen oder hervorbringen will oder kann, da wird das Experiment in dritter Linie „Gedankenexperiment", das heißt man will wissen, nicht wie der Gegenstand an sich wurde, sondern wie man sich denken kann, daß man ihn aus zuvor bestehenden Teilen und den eindeutigen Zeichen für sie machen könnte, wenn man Material und nötige Kraft dazu hätte. So etwa stellt sich Newton den Mond gleichwie einen Stein vor, den er von der Spitze eines Berges so stark geworfen hätte, daß seine parabolische Wurfbahn schließlich in die Kreisbewegung um die Erde überging, und findet so die Identität der von Galilei aufgewiesenen Gesetze des freien Falles mit der Fallbewegung des Mondes in jeder kleinsten Zeiteinheit, welche Bewegung zusammen mit der Tangentialkraft, die ihn von der Erde entfernen würde, zur Kreisbewegung resultiert.[1] Im

[1] Vgl. E. Mach, „Geschichte der Mechanik", in der dieses Gedankenexperiment als die „genialste" Leistung Newtons scharf herausgestellt wird.

Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts wird sogar Gott selbst nur ein unendlicher „Weltingenieur", der die Weltmaschine so trefflich verfertigte, daß sie ohne göttliche Weltlenkung, Wunder und Offenbarung in jeder Hinsicht optimal und harmonisch ablaufen kann. Es ist zweifellos der neue, sich gleichzeitig im Calvinismus theologisch, in Bodins Souveränitätslehre, in Th. Hobbes und Machiavell sich politisch äußernde Machtgedanke, der das Zeitalter der neuen Erfindungen und Entdeckungen auch wissenschaftlich beseelt, auch die Gegenstände der Erkenntnis neu auswählt und ihre Ziele neu bestimmt (Mechanische Naturerklärung). Franz Bacon will nur „sehen, um vorherzusehen", und darum „vorhersehen" und nur so weit (zum Beispiel nicht die Bewegungen des Fixsternhimmels), als es die menschliche „Macht" über die Natur fördert; G. B. Vico erklärt im 18. Jahrhundert, daß wir irgendwelche Dinge nur so weit erkennen können, als wir imstand wären, sie selbst hervorzubringen. Was die Theorie der Erkenntnis mit Strenge nachweisen kann, nämlich daß der pure Erkenntniswille, daß Logik, Mathematik und Anschauung uns niemals zu einer material- oder formal-mechanischen Erklärung der Erscheinungen der Natur und der Seele (Assoziationspsychologie) führen würden, wie I. Kant und so viele Forscher bis H. Driesch glauben, auch nicht der toten Natur, geschweige der lebendigen und geistigen Wirklichkeit —, das bestätigt in auffallendster Weise die Geschichte; und zwar um so klarer, je näher wir dem Ursprung des modernen Natur- und Weltbildes, besser dem Ursprung der dem „menschlichen Geiste" keineswegs konstitutiven Denk- und Anschauungsformen nachgehen, aus deren lebendiger Funktion dieses Weltbild erwuchs. Die Denkformen und Verstandesprinzipien, wie sie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" zusammenstellte, sind nur eine mögliche Denkart der Vernunft, keineswegs sie selbst; und zwar eine Denkart, die sich in und an den Erfahrungen zu einem obersten Werte des Wissens „funktionalisierte" und die der neue, diesem Werte entsprechende „Wille zur Macht" über die Natur erst aus allen „möglichen" Erfahrungsarten der Welt als eine mögliche herausschnitt. Da je eine Interessenrichtung und Werthaltung und deren Vorzugsregeln überhaupt aller möglichen Wahrnehmung und

Anschauung der Welt, auch allem Denken als Bedeutungs- und Sachverhaltserfassung vorhergeht, so wird der sogenannte „Mechanismus" das antizipatorische Schema, in das die neue bürgerliche Gesellschaft das mögliche Bild der Dinge auffängt. Denn nichts ist gewisser als das: Soweit nicht nur wir Menschen, sondern soweit ein „Lebewesen überhaupt" durch spontane Bewegung Natur und Seele eindeutig nach irgendwelchen Zielen hin lenken kann, genau so weit muß deren Erscheinung und Sein auf „Bewegung" transportabler Urdinge (Massen, Elektronen usw.) beruhen. Soweit die Welt kein Mechanismus ist, ist sie sicher nicht eindeutig lenkbar und beherrschbar. Nicht der „reine Verstand", nicht der „reine Geist" entwarf zu Beginn der Neuzeit — lange vor ihrer Durchführung in Physik, Chemie, Biologie, Psychologie, Soziologie usw. — das gewaltige Programm einer allseitigen mechanischen Natur- und Seelenerklärung, sondern der auf die Natur zielende neue Macht- und Arbeitswille einer neu aufsteigenden Gesellschaft, welcher einerseits die in der Feudalzeit und -gesellschaft vorherrschenden Wertschätzung der Herrschaft des Menschen über den Menschen und das Organische — verbunden mit derbem und breitem Genusse der Welt — wie andrerseits den kontemplativen Erkenntniswillen einer priesterlichen und mönchischen Gesellschaft, „Wesen und Formen" der Welt zu erfassen und im Geiste abzuspiegeln, langsam zu verdrängen begonnen hatte. Jede „Denkart", jedes der strukturierten antizipatorischen Schematas, in denen überhaupt Weltanschauungsformen und Wissenschaftsformen das Sosein der Welt darstellen, ist durch „Funktionalisierung" geworden — wie ich anderwärts zeigte —, durch Funktionalisierung eines bestimmten Ausschnittes von Wesensanschauungen und -einsichten. Ein Relativismus und Historismus der Wissenschaft im Sinne O. Spenglers folgt daraus aber keineswegs. Besäße die Welt — auf irgendeiner Stufe der Daseinsrelativität ihrer Gegenstände — nicht auch ontisch eine formal-mechanische Seite: kein subjektives Machtwort und kein Machtwille könnte eine solche aus der Welterfahrung aussondern. Nur die jeweilige besondere Auswahl der Denkformen, nicht sie selbst als solche sind soziologisch und historisch bedingt. Jedes dieser Schematas ist aber

wieder durch eine Ethosform geleitet, durch ein lebendiges System des Vor- und Nachsetzens von Werten — ein System der Vor-lieben; und jedes dieser Wertsysteme ist durch eine je herrschende und vorbildliche Schicht in der Gesellschaft getragen. Nichts kann diese Gesetze besser exemplifizieren als der sozialhistorische Ursprung des modernen Weltbildes.

2. Das Problem von Arbeit und Erkenntnis ist zweitens ein erkenntnistheoretisches Problem. Das eben hat die pragmatistische Philosophie von James bis Nietzsche, von Bergson und H. Vaihinger gezeigt. Davon sei später eingehend die Rede.

3. Unser Problem ist ferner ein entwicklungsphysiologisches und -psychologisches Problem, und zwar in mehrfachem Sinne. Das heißt: Es ist für die vielfache Entfaltungsrichtung des Lebendigen, für die psychischen Leistungsfähigkeiten verschiedener Arten der Tiere im Verhältnis zueinander und im Verhältnis zum Menschen, für die Entwicklungsrichtung des Wissens der Primitiven zum zivilisierten Kulturmenschen, für die Entfaltung des Kindes zum Erwachsenen, und endlich für die Wissensentwicklung des historischen Menschen je gesondert die Frage zu stellen, ob und inwieweit Bedingungszusammenhänge zwischen dem triebhaften und motorischen Verhalten des Organismus und der Ausbildung des Umweltbildes (respektive der beim Menschen geregelten Arbeit und deren Formen zu den Formen des Wissens) bestehen, respektive zur Ausbildung der Organe und Funktionen (physiologischer und psychischer) führen, die je zur Erweiterung des Weltbildes in den mannigfachen Hinsichten, zum Beispiel der sinnlichen und gedächtnismäßigen Tätigkeit, notwendig sind.

4. Das Problem von Arbeit und Erkenntnis kann und muß ferner auch von der jungen physiologischen Spezialwissenschaft der Arbeitsphysiologie eingehend behandelt werden und es ist auch in mehr als einer Richtung von ihr bereits gefördert worden. Das Zusammenwirken der sensorischen und der vielschichtigen motorischen Prozesse der Arbeitsleistungen — angefangen vom zielgebenden Bewußtsein und von der Rindenleistung über die verschiedenen einfacheren und kombinierten motorischen Reflexe,

welche zugleich eine chronogene Reihe der Entwicklung der ihnen zugehörigen Teilzonen des Nervensystems und ihrer Sonderfunktionen in der Stammesentwicklung darstellen (Monakow), bis zu den chemischen Energiequellen in der Muskelfaser — ist in dieser Wissenschaft eingehend studiert worden. Und das gleiche gilt von der Psychologie des Arbeitsprozesses, deren elementarste Förderung — besonders die Erscheinungen von Übung und Ermüdung der verschiedenen Zentren betreffend — wir Kraepelin verdanken. An sie reihen sich die Untersuchungen über die psychopathischen Ausfallserscheinungen (Gestaltblindheit, Seelenblindheit, Seelentaubheit usw.) sensorischer und gedächtnismäßiger, ferner intellektueller Leistungen, die mit dem Ausfall motorischer und triebhafter automatischer Einzelfaktoren aller Art aus dem Gesamtgefüge einer Arbeitsleistung verknüpft sind. Von Erscheinungen solcher Art, wie Agnosien, Apraxien, Alexien, Aphasien usw., war schon H. Bergson in seinem Buche „Matière et Mémoire" ausgegangen; er zuerst suchte auf philosophischem Boden die Lehre des Pragmatismus durch eine besondere Deutung dieser Erscheinungen zu stützen.

5. Endlich muß unser Problem in einem mehr angewandten Sinne auch die Pädagogik stark beschäftigen. Die Idee der sogenannten „Arbeitsschule" (Dewey, Kerschensteiner) im Unterschiede zur sogenannten „Bildungsschule" ist offensichtlich aus den betreffenden Fragen herausgewachsen, nämlich ob man einem Schüler, dem man etwa den Begriff des spezifischen Gewichts übermitteln will, zuerst eine sprachliche Definition geben oder ob man zuerst die Verfahrungsart vormachen und üben lassen soll, in der man das spezifische Gewicht von Körpern bestimmen kann. —

In den folgenden Ausführungen soll das Problem von Erkenntnis Arbeit und nur vom zweiten und dritten Gesichtspunkt aus einer Untersuchung unterzogen werden; vom ersten gleichsam makroskopischen aus haben wir das Problem eingehend in unsern „Problemen einer Soziologie des Wissens" behandelt. Hier soll die Untersuchung derselben Frage vom erkenntnistheoretischen und entwicklungspsychologischen

Gesichtspunkt aus das dort Gefundene zugleich ergänzen und tiefer fundieren.

Die pragmatistische These — in ihren sehr mannigfachen Ausprägungen und Formen — bezieht ihren „Satz", daß alles Wissen genetisch nur ein Ergebnis einer Art innern Handelns sei und eine Vorbereitung für Weltumgestaltung und daß es darum auch teleologisch und werttheoretisch dem Handeln zu dienen habe, auf alle Arten theoretischer Akte, also auf Anschauen, Wahrnehmen, Erinnern und Denken in gleicher Weise. Wenn in folgendem die Theorie der Wahrnehmung eingehender behandelt ist als die zum Teil sehr fein ausgebauten pragmatistischen Theorien des Denkens (der Begriffsbildung, des Urteilens, des Schließens, der sogenannten Axiome, des Sinnes von Naturprinzipien und -Gesetzen, der Deduktion und Induktion), so geschieht dies aus zwei Gründen. Einmal darum, weil die prinzipiellen Grundirrtümer der pragmatistischen Denklehre nach unserer Ansicht bereits durch E. Husserls „Logische Untersuchungen" eine ausgezeichnete Widerlegung erfahren haben; freilich noch ohne genaue Bestimmungen der Grenzen, in denen im wissenschaftlichen Denken pragmatische Antriebe und Werte tatsächlich zur Geltung kommen. Und zweitens deshalb, weil ich die verschiedenen Formen, die „reine Logik" in Philosophie und Wissenschaft und deren Hauptgebieten annimmt (Logik der Philosophie und Logik der Wissenschaften), in dem noch unveröffentlichten ersten Bande meiner Metaphysik eingehend behandle und mich nicht zu wiederholen wünsche.

II. WESEN UND SINN VON WISSEN UND ERKENNTNIS

Erst seit sehr kurzer Zeit dämmert in der Philosophie die Einsicht auf, daß das, was man „Erkenntnistheorie" nannte, meist nur eine Art der Erkenntnis beachtete, nämlich diejenige der positiven Wissenschaft — und innerhalb ihrer auch wiederum nur gewisser je willkürlich bevorzugter

Disziplinen, sei es der mathematischen Naturwissenschaft, sei es der Geschichte. Eine Erkenntnistheorie der „natürlichen Weltanschauung", der „Biologie", eine Erkenntnistheorie des Verstehens des objektiven Sinngehaltes geistiger Erzeugnisse (objektiver Geist) und subjektiver Geistesakte, eine Erkenntnistheorie der objektivierenden Psychologie, der Selbst- und Fremdbeobachtung, endlich gar eine Erkenntnistheorie der Philosophie selbst — „Logik der Philosophie" nennt sie E. Lask —, insbesondere der Metaphysik, sind noch erst ganz im Werden. Was in Religion, Kunst, Mythos, Sprache an „Wissen" steckt und wie dieses Wissen dem System alles Wissens einzuordnen sei, das beginnt man erst heute wieder zu fragen und zu ahnen — nach der langen trübseligen Zeit, da sich die Philosophie zur Dienstmagd dieser oder jener Fachwissenschaft erniedrigt hatte. Klarstes Zeugnis für diesen Umschwung ist, daß selbst diejenige philosophische Schule, in der der „Szientifismus" seine gröbsten Formen angenommen hatte, die Schule von Marburg[1], in ihrem gewichtigsten Vertreter und Fortbildner E. Cassirer mit dieser Verengung der Erkenntnistheorie scharf gebrochen hat.[2] Der allgemeine Standpunkt der Schule, daß die Denkformen ihre Funktionsgesetze den gegenständlichen Welten auferlegen, will Cassirer von der Frage „Wie ist mathematische Naturwissenschaft möglich?" erweitert wissen auf alle Sinn- und Kulturgebilde, also zum Beispiel auch auf Sprache, Mythos, Religion usw. Wie dann aber freilich zwischen verschiedenen Systemen von Denkformen, die sich so ergeben, selbst irgendeine Abstufung nach Recht und Unrecht, Wahr-falsch oder irgendeine Rangordnung zu treffen sei — wenn doch alles ontologische Maß für die Denkformen preisgegeben ist —, wie sich ferner auf diesem Wege auch der historische und soziologische Relativismus aller Weltbilder und Weltdeutungen vermeiden lasse, ist vorläufig nicht abzusehn.

---

[1] Vgl. dazu die ausgezeichnete Kritik der Cohen-Natorpschen Lehren auch von dieser Seite bei N. Hartmann in seinem Buche „Metaphysik der Erkenntnis", II. Aufl., 1925.

[2] Vgl. E. Cassirer über Goethes Farbenlehre und Newton in „Idee und Gestalt"; ferner die Vorrede zur „Philosophie der Sprache".

Gewiß darf die Einheit der Idee des Wissens über der neuen Eruierung der Arten und Formen von Wissen und Erkennen nicht verloren gehen. Aber es sollte andrerseits auch nicht mehr möglich sein, daß zum Beispiel ein Buch — ein für seinen ganz speziellen Wert sogar sehr gutes Buch — erscheint, betitelt „Allgemeine Erkenntnislehre“[1], das die Wissenschaftstheorie der theoretischen Physik zwar sehr gründlich behandelt, aber nun ernstlich vermeint, damit alle Kräfte der Erkenntnis des Menschen ausgeschöpft zu haben. Wenn das Wesen der „Erkenntnis“ so grundverschieden von den heutigen Schulen bestimmt wird, etwa als „Urteile bilden, die zu nützlichen Handlungen führen“ (Pragmatismus), „Erzeugen des Gegenstandes“ (H. Cohen), „objektiv bestehende Formen der Dinge abbilden“ (Aristoteles und Thomismus), „Intuitive Einsfühlung in das Werden“ (Bergson), „Erfassung von Beziehungen an Vorstellungen, die den Dingen nicht gleich sind, sondern ganz ungleich, jedoch die Beziehungen der Dinge wiedergeben“ (Lotze u. A.), „Beschreiben der anschaulichen Tatsachen mit einem Minimum von Begriffen und Gesetzen“ (Ökonomismus), „Formen der Materie der Anschauung“ (Rickert), „relativ Bekanntes in relativ Unbekanntem zum Teil wiederfinden und es eindeutig einem Minimum von Zeichen zuordnen“ (M. Schlick), „zweckmäßige Fiktionen erschaffen“ (Vaihinger), „Herstellen einer ‚evidenten‘ Deckungseinheit zwischen Sinnesanschauungen untereinander und aller sinnlichen und nichtsinnlichen Anschauungsgehalte mit bestimmten Bedeutungen“ (Husserl) — um nur ein paar Grundauffassungen der gegenwärtigen deutschen Philosophie zu nennen —, so dürfte dieses kaum glaubliche Auseinandergehen der Erkenntnistheorien schon im ersten Begriff der „Erkenntnis“ nicht nur in Sachfragen seinen Grund haben, sondern auch eben in den ganz verschiedenen Arten des Wissens und Zielen des Erkennens, an die jeweilig gedacht wird. Und dasselbe gilt von der Lehre von den Maßstäben des Wissens und Erkennens, von denen es weit mehr gibt, als man gemeinhin annimmt, und zwar solche, die von-

[1] S. Moritz Schlick, „Allgemeine Erkenntnislehre“, Berlin 1925, II. Auflage.

einander unabhängig sind und von denen der häufig allein gesehene Maßstab von „wahr" und „falsch" (der nur Urteilen als Sinngebilden zukommt) nur einer unter anderen ist. So werden zum Beispiel die Maßstäbe des anschauenden Erkennens, der „Adäquation" und „Inadäquation" der in den Anschauungsgehalt eingehenden „Fülle" der Merkmale des Gegenstandes, wird der Unterschied von Täuschung, Enttäuschung und anschaulicher Einsicht, werden die spezifisch erkenntnistheoretischen Unterschiede des Aprioriwissens und Aposterioriwissens (des rationalen und anschauenden); die fundamentalen Stufen-Unterschiede der je auf ein geistiges Subjekt überhaupt, ein endliches Geistwesen, ein Vitalwesen überhaupt, die Gattung Mensch überhaupt usw. daseinsrelativen Natur der erkennbaren Gegenstände; werden aber auch die Maßstäbe, die nur für die Bestimmung und die Darstellung des Erkenntnissinngehaltes in Zeichen dienen (Eindeutigkeit der Bezeichnung und Sparsamkeit mit Zeichen und mit deren Operationsregeln), durch die Maßstäbe „wahr" und „falsch" überhaupt nicht getroffen. Auch die Unterschiede des „Sinnhaften" und „Sinnfreien" wie die Einteilung des Sinnhaften in das „Sinnvolle", „Unsinnige" und „Widersinnige" bestehen in ihrer Gesetzmäßigkeit unabhängig von „wahr" und „falsch" als Maßstäben, indem das, was wahr oder falsch sein kann, das heißt ein Satz, schon voraussetzt, daß diesem Satz ein Sinn positiv zukomme, er also weder „sinnfrei" noch „unsinnig" oder „widersinnig" sei. Diesen objektiven Gesetzen des Sinnes entsprechen die subjektiven Gesetze des Verstehens von Sinn und „Verständlichkeit". Der Gegensatz aber von wahr-falsch ist selbst wieder von dreifacher Art: er zerfällt in das gegensatzlos Wahre und das gegensätzliche Wahr-Falsche. Gegensatzlos, nämlich „einsichtig wahr" sind alle rein logischen Axiome selbst in ihrem formal ontischen Sinn (und im Unterschied von ihrer Formulierung). Sie definieren ja erst das, was formal wahr, oder besser ausgedrückt, „richtig" respektive „unrichtig" (formal falsch) sein kann, sind also selber nicht richtig oder unrichtig. Sie sind aber ebensowenig „material wahr", das heißt übereinstimmend in ihrem Sinngehalt mit dem anschaulichen Bestand von Sachverhalten, das heißt dem „Bestande" von

etwas positiv Sinnvollem, da die Bildungsweise des Urteils, das als material wahr oder falsch in Frage steht, (und der in das Urteil eingehenden Begriffe) bereits den logischen Prinzipien „gemäß" sein muß, um auch nur wahr oder falsch sein zu können (im materialen Sinn). Man kann diese Prinzipien selbst nur „einsehen" oder „nicht einsehen", nicht aber kann man sie „falsch einsehen" — eine offenbar widersinnige Wortverbindung. So können zum Beispiel die Schlußgesetze nicht selbst wieder als Obersätze oder Konklusionen von Schlüssen fungieren.[1]

Stellt man nun die teleologische Frage, wozu Wissen diene, und die zwar davon unterschiedene, aber mit ihr zusammenhängende Frage, aus welchen Wesensmotiven Wissen geliebt und gesucht wird, so kann die Antwort auf diese Frage eben nicht für alle Arten des Wissens dieselbe sein — wenn wir die „Arten" bestimmt denken durch die soeben angeführten verschiedenen Maßstäbe, die wir je vorwiegend auf das Wissen anwenden.

Der allgemeinste Begriff des Wissens — als des Zieles alles Erkennens — ist eben mit den oben angeführten Definitionen nicht getroffen worden. Wissen muß bestimmt werden, ohne daß eine besondere Art von ihm oder etwas, das selbst schon Wissen oder „Bewußtsein" in sich schließt (wie Urteil, Vorstellung, Folgern usw.), in der Definition benutzt wird — das heißt muß mit rein ontologischen Begriffen bestimmt werden. Dann gilt: Wissen ist ein Seinsverhältnis, und zwar ein Seinsverhältnis, das die Seinsformen Ganzes und Teil voraussetzt. Es ist das Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Soseienden keinerlei Veränderung mitgesetzt wird. Das „Gewußte" wird „Teil" dessen, der „weiß", aber ohne dabei in irgendeiner Hinsicht von seiner Stelle zu rücken oder sonst irgendwie verändert zu werden. Diese Seinsbeziehung ist keine räumliche, zeitliche, kausale Beziehung. „Mens" oder „Geist" heißt uns das X oder der Inbegriff der Akte im „wissenden" Seienden, durch die solches Teilhaben möglich ist;

[1] Eine eingehende Begründung und Ausführung soll die hier nur kurz angedeutete „Lehre von den Maßstäben des Wissens" im ersten Bande unserer Metaphysik finden.

durch die ein Ding oder besser das Sosein — und nur das Sosein — irgendeines Seienden ein „ens intentionale" wird im Unterschied vom bloßen Dasein („ens reale"), das stets und notwendig außerhalb und jenseits der Wissensbezogenheit bleibt. Wurzel dieses X, bewegungsbestimmendes Moment für den Vollzug der Akte, die zu irgendeiner Form der Teilhabe führen, kann nur die sich selbst und sein eigenes Sein transzendierende Teilnahme sein, die wir im formalsten Sinne „Liebe" nennen. Wissen ist also da und nur da, wo das Sosein als streng Identisches sowohl extra mentem, nämlich in re ist, als auch und zugleich in mente — als ens intentionale oder als „Gegenstand". Die Frage, ob und wie wir aus unserem sogenannten „Bewußtsein" heraus zu den Dingen kommen, existiert als sinnvolle also für uns hier noch nicht. Bewußtsein oder Wissen des Wissens (con-scientia) setzt ja das Haben von ekstatischem Wissen schon voraus und kann erst durch einen reflektiven Akt zur Gegebenheit kommen, der sich selbst erst wieder auf die wissensgebenden Akte richtet. Ohne eine Tendenz in dem Seienden, das „weiß", aus sich hervor- und herauszugehen zur Teilhabe an einem anderen Seienden, gibt es überhaupt kein mögliches „Wissen". Ich sehe keinen anderen Namen für diese Tendenz als Liebe, Hingebung, gleichsam Sprengung der Grenzen des eigenen Seins und Soseins durch Liebe. Dasselbe Sosein wird in den beiden Hauptaktklassen, die unseren Geist ausmachen, Anschauen und Denken, respektive Bilderhaben und Bedeutunghaben, erfaßt. Und es wird „selber" im strengsten Wortsinne (obzwar ganz oder nur zum Teil) erfaßt da, wo sich das Bedeutete mit dem Angeschauten vollständig deckt, respektive alle Teilanschauungen (vermittelt durch die verschiedenen modalen Funktionen des Sehens, Hörens usw.) sich untereinander, ferner mit Erinnerungen und Erwartungen, decken; und wo analog die Teilbedeutungen, in denen wir das objektive „Bedeuten" der Sache sukzessive fassen, sich zu einer Gesamtbedeutung ergänzen. In diesem Deckungserlebnis oder dieser Folge von Deckungserlebnissen (Evidenz) leuchtet dann die Sache ihrem Sosein nach „selbst" in den Geist immer adäquater ein. Alle Tätigkeiten des Denkens, Beobachtens, Erkennens usw. sind nur

Operationen, die zu einem „Wissen" führen — nicht aber sind sie selbst das Wissen.

Ist nun dies „Wissen" im allgemeinsten Sinn des Wortes, so ist klar: Da Wissen ein Seinsverhältnis ist, kann auch sein objektives Ziel, kann das, „wofür" Wissen ist und darum auch gesucht wird, nicht wieder ein Wissen sein, sondern muß — auf alle Fälle — ein Werden, ein Anderswerden sein. Es ist also nichts damit, diese Wozufrage des Wissens abzulehnen und zu sagen: „science pour la science", wie es so häufig seitens der Nur-Gegner des Pragmatismus geschieht. Schon Epikur nannte es sehr treffend pure „Eitelkeit", Wissen nur um des Wissens willen haben zu wollen. Die Selbstsuggestionen der Gelehrteneitelkeit sind keine Antwort auf eine ernste philosophische Frage. Auch dem Wissen muß wie allem, was wir lieben und suchen, ein Wert und ein finaler ontischer Sinn zukommen. Das Wissen um des Wissens willen ist genau so töricht wie das „l'art pour l'art" der Ästheten. Von richtiger „Gesinnung" (mehr nicht) getragen ist in dieser Antwort nur das, was sie am philosophischen Pragmatismus negiert: daß alles Wissen nur um des Nutzens willen da sei — obzwar es allerdings auch ein Wissen gibt, das nur um der praktischen Herrschaft (nicht des Nutzens oder des Nutzens der Herrschaft) willen da ist; oder besser: dessen Auswahl von Gegenständen und Gegenstandsmerkmalen nur um dieser Herrschaft willen da ist. Dann aber muß ein anderes, vielleicht ein höherwertigeres „Wozu" für das Wissenhabenwollen angegeben werden, etwa wie es Chr. von Sigwart in seiner „Logik", J. G. Fichte folgend, meint — im schärfsten Gegensatz zu Platon, dem auch das Gute nur ὄντως ὄν ist —, wenn er das Wissen als „Teil des Guten" und unseres „sittlichen Ideals" bezeichnet, das wir uns „mit freiem Willen setzen". Freilich so allgemein gesagt ist auch das nur eine Phrase, denn weder „setzen" wir uns „frei" unser sittliches Ideal, noch gibt uns Sigwart an, warum wir gerade das Wissen in dieses Ideal aufnehmen sollen. Wir fanden also bisher nur, daß Wissen einem Werden dient. Dann erhebt sich die Frage: dem Werden wovon? dem Werden wessen? und dem Werden wozu?

Ich glaube, es gibt drei oberste Werdensziele, denen Wissen dienen kann und dienen soll: Erstens dem Werden und der Entfaltung der Person, die weiß — das ist „Bildungswissen". Zweitens dem Werden der Welt und (vielleicht) dem zeitfreien Werden ihres obersten Soseins und Daseinsgrundes selbst, die in unserem menschlichen Wissen und jedem möglichen Wissen um Welt und Weltgrund zu ihrer eigenen Werdens„bestimmung" kommen, oder doch zu etwas, ohne das sie ihre Werdensbestimmung nicht erreichen können. Dieses Wissen um der Gottheit willen heiße „Erlösungswissen". Und es gibt drittens das Werdensziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwecke — jenes Wissen, das der Pragmatismus sehr einseitig, ja ausschließlich im Auge hat. Das ist das Wissen der positiven „Wissenschaft", das „Herrschafts-" oder „Leistungswissen".

Besteht nun eine objektive Rangordnung zwischen diesen drei obersten Werdezielen, denen Wissen dient? Ich meine eine sehr klare und sofort einleuchtende: Vom „Beherrschungswissen", das der praktischen Veränderung der Welt und den möglichen Leistungen dient, durch die wir sie verändern können, geht die Wegrichtung zum „Bildungswissen", durch das wir das Sein und Sosein der geistigen Person in uns zu einem Mikrokosmos erweitern und entfalten, indem wir an der Totalität der Welt, wenigstens ihren strukturellen Wesenszügen nach, in der Weise unserer einmaligen Individualität Teilhabe zu gewinnen suchen. Und vom „Bildungswissen" geht die weitere Wegrichtung zum „Erlösungswissen", d. h. zu dem Wissen, in dem unser Personkern an dem obersten Sein und Grunde der Dinge selbst Teilhabe zu gewinnen sucht respektive ihm solche Teilhabe durch den obersten Grund selbst zuteil wird; oder auch: in dem der oberste Grund der Dinge, insofern er sich selbst und die Welt in uns und durch uns „weiß", selbst zu seinem unzeithaften Werdensziel gelangt: zu irgendeiner Art der Einigung mit sich selbst, zur Erlösung von einer in ihm gelegenen „Spannung" und „Urgegensätzlichkeit". Sogenanntes „Wissen nur um des Wissens willen" also gibt es nirgends und darf es und „soll" es auch gar nicht geben; und es hat es ernstlich auch nie und nirgends auf der Welt gegeben.

Wenn der Pragmatismus den positiven exakten Wissenschaften an erster Stelle einen praktischen Beherrschungszweck zuweist, so ist das sicher nicht falsch; es ist vielmehr eitle Geckenhaftigkeit, die positive Wissenschaft zu „gut" oder zu „vornehm" zu befinden, dem Menschen Freiheit und Macht zu geben, die Welt zu lenken und zu leiten. Falsch am Pragmatismus aber ist es, daß er, anstatt in dem Prinzip „möglicher" technischer Zwecksetzung nur das Auswahlprinzip der möglichen Gegenstände des Wissens zu sehen, das Wissen der Gegenstände selbst, schließlich die Idee des Wissens überhaupt, die Idee der Erkenntnis und „Wahrheit", ferner die reine Logik usw. „pragmatisch" abzwecken und also erst verständlich machen will. Denn was auch das Auswahlprinzip für die Gegenstände möglichen Wissens sei, so muß doch Wahrheit immer Sachübereinstimmung sein, ferner Wissen immer Teilhabe an diesem also ausgewählten Sosein.[1] Nur darum kann jenes Wissen — auch jenes pragmatisch abgezweckte — praktisch reüssieren, weil es „wahre" Teilhabe ist, weil also die Urteile formal richtig und sachwahr sind; nicht aber ist nur dasjenige Wissen und „Wahrheit", was unserer Handlungen Erfolg bestimmt. Dieser sogenannte „neue" Wahrheitsbegriff des Pragmatismus ist eben ein vollendeter Unsinn. Eine Einseitigkeit des Pragmatismus, ist es ferner, das Bildungswissen, seine Eigenart und sein Werdensziel, ferner auch das Erlösungswissen überhaupt gar nicht zu sehen oder, wo er diese wertübergeordneten Wissensziele zu sehen scheint, die Wertrangordnung der Wissensgüter in ihr genaues Gegenteil umzukehren. Für die „Bildung", das heißt die freie Selbstentfaltung aller Geisteskräfte der Person, und für das Wachstum des Geistes (des subjektiven und objektiven) durch Funktionalisierung von Wesenswissen in und durch Personen ist aber alle mögliche Natur- wie Selbstbeherrschung recht eigentlich erst da — keineswegs aber die Person und ihr Wachstum für ein Maximum von Naturbeherrschung. Und auch das Bildungswissen, wie es etwa die altchinesische Kultur bis zu einer Einseitig-

[1] Auch die pure Zuordnung eines Zeichens in eindeutiger Weise zu einem Gegenstand ist noch eine Unterart solche Teilhabe, wenngleich nur eine symbolische.

keit ausgebildet hat, die dem Abendlande selbst in den Blütezeiten seiner „humanistischen" Strömungen ferne geblieben ist, ist nichts Letztes. Es dient jener Selbsterfassung des Urwirklichen „im" Menschen als einem seiner Teile und Funktionen; jener Seinswerdung des Makrokosmos im Sein des Mikrokosmos des menschlichen Bewußtseins, die in der Geschichte der Metaphysik und Religion die verschiedensten speziellen Deutungen erfahren hat.

Von diesen drei Wissensidealen hat die neueste Geschichte des Abendlandes und seiner sich selbständig entwickelnden Kulturannexe Amerika usw. in immer einseitiger sich gestaltender Weise fast nur das auf mögliche praktische Veränderung der Welt ausgerichtete Wissen in der Form der arbeitsteiligen positiven Fachwissenschaften systematisch gepflegt. Das Bildungs- wie das Erlösungswissen trat im Laufe der Geschichte des Abendlandes immer mehr in den Hintergrund. Aber auch von diesem Herrschafts- und Arbeitswissen ist nur eine mögliche Hälfte einer Pflege unterworfen worden: jener Teil, welcher bestimmt ist, der Beherrschung und Lenkung der äußeren Natur (der anorganischen voran) zu dienen. Die innere Lebens- und Seelentechnik, das heißt die Aufgabe, die Macht und Herrschaft des Willens und durch ihn des Geistes maximal über die Vorgänge des psychophysischen Organismus auszudehnen, soweit dieser als Zeitprozeß rein vitalgesetzlich geregelt ist, trat gegen den Beherrschungszweck der äußeren und toten Natur, auch der toten Natur im Organismus selbst, gewaltig zurück. Die asiatischen Kulturen haben in der Pflege des Bildungs- und Erlösungswissens und des auf die vitale Welt gerichteten technologisch abgezweckten Wissens einen ebenso gewaltigen Vorsprung, als ihn Europa auf dem Gebiete des der äußeren Naturbeherrschung dienenden Wissens besitzt. Positivismus und Pragmatismus sind nur die ehrlichen sehr einseitigen philosophischen Formulierungen dieses wirklichen Zustandes der neuabendländischen Wissenskultur. Sie machen beide die Arbeitswissenschaft — ohne sich immer dessen klar bewußt zu sein — zum einzig möglichen Wissen überhaupt. Der Pragmatismus hat nur den sehr bedeutsamen Vorzug der Bewußtheit, wogegen die

Vertreter des „la science pour la science", die de facto auch nur Arbeitswissenschaft treiben — das heißt eine Wissenschaft, die, von den psychischen Lustmotiven im Forscher ganz abgesehen, überhaupt objektiv sinnlos und zwecklos ist, wenn sie nicht der praktisch-technischen Veränderung der Welt dient —, die Abstellung dieser ungeheuren Einseitigkeit noch weit mehr hemmen als der Pragmatismus, da ihre vorgeblich rein kontemplative „theoretische" Wissenschaft die Stellen im Menschengeiste für mögliches Bildungs- und Erlösungswissen widerrechtlich schon besetzt hält. Darum muß das relative Recht der pragmatischen Erkenntnistheorie für die exakte Wissenschaft gegen sie immer neu vertreten werden.

Erst wenn das geschehen ist, können die Ideale reinen Bildungswissens und Erlösungswissens, ihre möglichen Ziele, ihre geistigen Grundhaltungen, ihre Denk- und Anschauungsmittel, ihre Methoden und Techniken, sozusagen wiederentdeckt und aus dem Schutt einer reinen Arbeits- und Massenzivilisation wieder hervorgezogen werden.

Um die Eigenart des Bildungswissens zu erkennen, ist es nötig, zuerst einzusehen, daß trotz aller notwendigen innigen Kooperation von Philosophie und Wissenschaft die Erkenntnisziele und -Maßstäbe beider Wissensarten geradezu entgegengesetzt sind. Die Philosophie beginnt nach Aristoteles' treffendem Wort mit der geistigen Gemütsbewegung des „Verwunderns", daß irgendeine Sache „dieses" konstanten Wesens da ist. Ihre Denkbewegung zielt in letzter Linie stets auf die Frage, wie der Grund und die Ursache der Welttotalität beschaffen sein müsse, damit ein „Solches" — eine solche Wesensstruktur der Welt — möglich sei. Ihr Gegenstand ist in der „philosophia prima" die apriorische Wesensstruktur der Welt und die Frage, — die immer erneute —, was es sei, das dieses oder jenes Ding dieses Wesens[1] überhaupt ins Dasein rief. Die Leistungs- und Arbeitswissenschaft beginnt ihre Warumfrage nicht mit dem Verwundern, sondern mit dem durch Überraschung von Ungewohntem,

[1] „Dieses" Wesens innerhalb und als Glied der „Wesensstruktur" der Welt. Denn es ist die Ganzheitsstruktur, die auch das einzelne Wesen bedingt.

Neuem, vom „regelmäßigen" Gang der Dinge abweichenden Geschehen ausgelösten Bedürfnis, auch dieses „Neue" ein andermal „erwarten", voraussagen und schließlich entweder praktisch hervorrufen zu können oder doch in stellvertretenden Zeichen denken zu können, wie es hervorzurufen sei — wie man es „machen" könne. Ist das „Neue", Überraschende, den Ideen über den regelmäßigen Gang der Dinge einverleibt — sind die „Naturgesetze" so definiert, daß das Geschehen sich unter genau angebbaren Umständen als eindeutige „Folge" dieser Gesetzesrelationen erweist, so ist die „Wissenschaft" voll befriedigt. Gerade da beginnt aber erst die Frage der Philosophie. Sie hat es eben gerade nicht mit den Gesetzen der raumzeitlichen Koinzidenzen der Erscheinungen und ihrer zahlenbestimmten meßbaren Quantität zu tun, sondern genau umgekehrt mit der Frage nach dem konstanten „Wesen" und dem kausalen Wirk-Ursprung, ferner nach Sinn und Ziel dessen, was da überhaupt erscheint — und ganz gleichgültig, in welchem raumzeitlichen Zusammenhang und in welcher Quantität. Auch diesen Zusammenhangsformen gegenüber fragt die Philosophie wieder: Was sind sie? Was bedeuten sie? Was verursacht sie? Diese zweite Richtung des Wissenswollens hat daher mit der gleichen Emsigkeit, Genauigkeit und mit unumgänglicher Hilfe einer eigentümlichen Geistestechnik absehen zu lernen von dem noch irgendwie Beherrschbaren und Lenkbaren aller Dinge und ihres Werdens überhaupt, wie das andere Wissenswollen eben die Züge des „Beherrschbaren" heraus zu präparieren und auszuwählen, umgekehrt aber[1] von allem Wesen der Dinge streng abzusehen hat. Das heißt: Philosophie beginnt erst mit der bewußten Ausschaltung aller möglichen begierlichen und praktischen Geisteshaltung und mit bewußter Ausschaltung des „technischen Prinzips" der Auswahl des Wissensgegenstandes nach der Ordnung möglicher Beherrschbarkeit. Daß beide Male die Einschaltung des technischen Auswahlprinzips und seine Ausschaltung in klar bewußt methodischer Absicht geübt werden, darauf kommt es gerade an, wenn eine allseitige Pflege

[1] Vgl. den in ca. Jahresfrist erscheinenden I. Band unserer Metaphysik, wo eine genaue Theorie und Technik dieser „Ausschaltung" gegeben wird.

und Kultur des Wissens erzielt werden soll, das dem Menschen zu erreichen möglich ist. Da alle mögliche praktische Haltung zur Welt vital bedingt ist und alle auf Herrschaft abzielende positive Wissenschaft wohl die spezielle sinnliche und motorische Organisation des Erdenmenschen ausschaltet,[1] keineswegs aber „die" vitale Organisation des Erkenntnissubjektes und seinen Herrschaftswillen überhaupt, kann Philosophie auch bezeichnet werden als der Versuch, ein Wissen zu gewinnen, dessen Gegenstände nicht mehr daseinsrelativ auf das Leben sind und nicht relativ auf seine möglichen Werte. Die Wissenschaft aber hat gerade von allen möglichen Wesensfragen der Objekte, die sie behandelt, ebenso konsequent abzusehen, wie von der Daseinsstufe der absoluten Realität der Dinge. Ihr Gegenstand ist zugleich die Welt des „zufälligen Soseins" und seiner mathematisch formulierbaren „Gesetze" und die vital daseinsrelative Welt. Jede Frage, die nicht durch mögliche Beobachtung und Messung im Verein mit mathematischer Schlußfolgerung zu entscheiden ist, ist keine Frage der positiven Wissenschaft. Umgekehrt ist eine Frage, die also entscheidbar ist und die ferner vom Qantum der induktiven Erfahrung in ihrer Entscheidung abhängt, nie und nimmer eine Wesensfrage und darum keine primäre Frage der Philosophie. Für die Philosophie sind eben neben dem Maßstab wahr-falsch, der für alles urteilsmäßig formulierte Wissen gilt und der allem so formulierten Wissen gemeinsam ist, die Maßstäbe 1. des Apriorischen (Wesenhaften), sowohl des apriori Wahren als Falschen, 2. der absoluten Realität des Wissens-gegenstandes die entscheidenden Maßstäbe. Für die Erweckung der geistigen Persönlichkeitskräfte, das heißt für das Bildungswissen, ist dabei der erste Maßstab, für das Erlösungswissen als abschließendes metaphysisches Wissen der zweite Maßstab der oberst entscheidende. „Gebildet" ist nicht derjenige, der „viel" zufälliges Sosein der Dinge weiß und kennt, oder derjenige, der Vorgänge maximal nach Gesetzen voraussehen und beherrschen kann — „großer Gelehrter" respektive „Forscher" —,

[1] Ausschaltet unter ihren „Voraussetzungen" und das heißt zugleich sie selbst noch zum Gegenstande ihrer Erklärung macht.

sondern wer sich eine persönliche Struktur, einen Inbegriff aufeinander zur Einheit eines Stiles angelegter idealer beweglicher Schematas für die Anschauung, das Denken, die Auffassung, die Bewertung und Behandlung der Welt und irgendwelcher zufälligen Dinge in ihr aneignete und sie funktionalisierte — Schemata, die allen zufälligen Erfahrungen vorgegeben sind, sie einheitlich verarbeiten und dem Ganzen der personhaften „Welt" eingliedern. Erlösungswissen aber kann nur ein Wissen sein um Dasein, Wesen und Wert des absolut Realen in allen Dingen, das heißt metaphysisches Wissen.

Keine dieser Arten des Wissens kann die andere je „ersetzen" oder „vertreten". Wo die eine Art aber die beiden anderen oder nur die eine andere so zurückdrängt, daß sie schließlich die Alleingeltung und -herrschaft beansprucht, da entsteht für die Einheit und Harmonie des gesamten kulturellen Daseins des Menschen und für die Einheit der leiblichen und geistigen Natur des Menschen stets ein schwerer Schaden. Die exakte, auf Maß und Zahl beruhende strenge Arbeits- und Leistungswissenschaft trägt heute unsere gesamte Weltzivilisation und alle Technik und Industrie, alle Kommunikation zwischen Menschen in räumlich und volklich internationaler Weise und Form. In ihren letzten Leistungen Einsteins ist sie sogar darauf gerichtet, in der Bestimmung der höchsten Natur-Konstanten gültig zu sein für jeden Standort eines Beobachters, eventuell sogar für die Bewohner anderer Sterne. So erstrebt sie ein Weltbild in mathematischen Gleichungen, das es ermöglicht, den Weltprozeß in eindeutig den Gegenständen der Raumzeitmannigfaltigkeit zugeordneten Zeichen zu bestimmen und ihnen gemäß ihn gehen zu machen nach beliebigen praktischen Zwecken, die sich ein lebendiges und tätiges Geisteswesen überhaupt zu setzen vermag. Dieses Streben ist ebenso titanisch wie erfolgreich, und schon sein bisheriges Gelingen hat die Daseinsbedingungen des Menschen völlig verwandelt. Dem Unternehmen seinen gewaltigen Wert zu bestreiten oder zu meinen, nur dann könne ihm dieser Wert erhalten werden, wenn man die ursprünglich praktische, auf mögliche Bearbeitung der Welt gerichtete Zielsetzung des Unternehmens bestreitet und es etwa als

„reines", absolutes Wissen, oder uns Menschen allein mögliches Wissen ausgibt, was es doch eben nicht ist, das ist Beides gleich sehr von Übel. Das Erste ist der Weg einer falschen, schwachgeistigen Romantik, das Zweite der Weg eines falschen, oberflächlichen Positivismus und Pragmatismus. Haben die großen Kulturkreise in ihrer bisherigen Geschichte die drei Arten des Wissens je einseitig entwickelt — so Indien das Erlösungswissen und die vitalseelische Technik der Machtgewinnung des Menschen über sich selbst; China und Griechenland das Bildungswissen; das Abendland seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts das Arbeitswissen der positiven Fachwissenschaften —, so ist nunmehr die Weltstunde gekommen, da sich eine Ausgleichung und zugleich eine Ergänzung dieser einseitigen Richtungen des Geistes anbahnen muß.[1] Unter dem Zeichen dieses Ausgleiches und dieser Ergänzung, nicht unter dem Zeichen einer einseitigen Verwerfung der einen Wissensart gegenüber der anderen und nicht einer ausschließenden Pflege des jedem Kulturkreise historisch „Eigentümlichen" wird die Zukunft der Geschichte menschlicher Kultur stehen. Die Fackel, die gewaltige Lebensfackel der Weltorientierung, die zuerst die griechische (pythogoreische) Naturwissenschaft angezündet hat und die in der Ablösung der Kulturzeitalter des Abendlandes zu einer die ganze Welt — soweit sie sich im „Milieu" des Menschen noch direkt und indirekt auf Grund schlußfolgernden Denkens verrät — erhellenden Flamme aufgewachsen ist, sie wird keine Romantik, keine christliche und keine indische Romantik, je wieder erlöschen. Und doch muß anerkannt sein, daß diese Flammen niemals und zu keiner Zeit ihres möglichen Fortschreitens unserem Seelenkern, das heißt der geistigen Person im Menschen das Licht und die Führungskraft durch das Leben geben werden, von dessen stillem Glühen sie selbst wiederum sich allein nähren kann: die Humanitas und das Wissen, das sie fordert. Ja der Mensch könnte auch bei idealer Vollendung dieses positivwissenschaftlich-technischen Prozesses als Geistwesen noch absolut leer bleiben, er könnte bis zu einer Barbarei zurück-

[1] Vgl. auch hierzu die späteren Ausführungen über „die Arten des Naturwissens".

sinken, im Verhältnis zu der alle sogenannten Naturvölker „Hellenen" wären! Ja, da alles Arbeitswissen für mögliche Zwecke des Menschen als Vitalwesen dem Bildungswissen in letzter Linie zu dienen hat, das Werden und die Umgestaltung der Natur dem Werden des tiefsten Zentrums, das der Mensch besitzt, seiner Person und ihrer überschwänglichen transzendenten Bestimmung (also auch alle echte Arbeitsschule der wahren Bildungsschulung zu dienen hat), — so wäre die wissenschaftlich systematisch unterbaute Barbarei sogar die furchtbarste aller nur denkbaren Barbareien. Aber auch die „humanistische" Idee des Bildungswissens — wie sie auf deutschem Boden Goethe am erhabensten selbst verkörperte — muß sich der Idee des Erlösungswissens ihrerseits noch unterordnen und in letzter Abzweckung ihr dienen. Denn alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit und für die Gottheit. —

Wenn wir nun also die obige Scheidung voraussetzen, so bedeutet die pragmatistische Philosophie für uns ein Versuch, alles Wissen bewußt und einseitig auf Arbeitswissen zurückzuführen, in der möglichen Veränderung der Welt im Sinne unserer Willenszwecke den einzigen Sinn und Wert des Wissens aufzuweisen. Schon die obige Scheidung der Wissensarten zeigt aber, daß diese Philosophie im Kerne falsch und außerdem — auch da, wo sie wahr ist — ungemein einseitig ausfallen mußte. Trotzdem uns diese These über allen Zweifel erhaben scheint, halten wir es dennoch für ein sehr unrichtiges Vorgehen, die pragmatistische Philosophie als solche nicht zu beachten, ihren wenn auch sehr relativen Wahrheitskern (nämlich für die positive Wissenschaft) zu übersehen, und so gleichsam das Kind mit dem Bade auszuschütten. Darum soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, das Wahre und Falsche im Grundgedanken des Pragmatismus zu scheiden. Wir beginnen mit den Irrtümern des Pragmatismus, um dann eine Herausstellung seines relativen Rechtes folgen zu lassen.

III. DER PHILOSOPHISCHE PRAGMATISMUS.

A) Die zwei Hauptsätze des Pragmatismus.

W. James, der am meisten dazu getan hat, Wort und Sache des Pragmatismus als philosophischer Lehre zu verbreiten, erzählt in seinen berühmten Vorlesungen „Der Pragmatismus“[1], daß der Pragmatismus in die Philosophie von dem amerikanischen Mathematiker und Philosophen Charles Sanders Pierce in einem Aufsatz eingeführt wurde, der im Januarheft der Zeitschrift „Popular Science Monthly“ im Jahre 1878 erschien und den Titel trug: „Wie wir unsere Ideen klar machen können“. Pierce stellt hier die Frage an die Spitze: „Was ist der Sinn und die Bedeutung eines Gedankens?“ Er antwortet: Wir müssen die Handlungsweise bestimmen, die dieser Gedanke herbeizuführen geeignet ist. „Die Handlungsweise ist für uns die ganze Bedeutung dieses Gedankens.“ James fährt fort: „Die konkrete Tatsache, die allen unseren noch so subtilen Gedankendistinktionen zugrunde liegt, ist diese: Keine dieser Distinktionen ist so subtil, daß sie in irgend etwas Anderen bestände als in einer Unterscheidung, die das Handeln beeinflussen kann. Um also vollkommene Klarheit in unseren Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen dieser Gegenstand in sich enthält, was für Wahrnehmungen wir zu erwarten und welche Reaktionen wir vorzubereiten haben. Unsere Vorstellung von diesen Wirkungen, mögen sie unmittelbare oder mittelbare sein, macht dann für uns

[1] Unter dem Titel „Der Pragmatismus“ (Leipzig 1908) ins Deutsche übersetzt von W. Jerusalem, der selbst (s. seine „Einleitung in die Philosophie“) dem Pragmatismus nahestand. Zur Geschichte der Bewegung, die im tieferen Sinne noch nicht geschrieben ist, vgl. daneben Émile Boutroux, „William James“, deutsch von Bruno Jordan, Leipzig 1912. Vgl. ferner Julius Goldstein, „Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart“, Leipzig 1911. Ein weiter ausgeführtes System der pragmatischen Philosophie gibt F. C. Schiller in seinem Werke „Humanismus, Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie“, deutsch von R. Eisler, Leipzig 1911.

die ganze Vorstellung des Gegenstandes aus, insofern diese Vorstellung überhaupt eine positive Bedeutung hat" (a. a. O. S. 29).

In dieser Form aufgestellt, ist das Piercesche Prinzip in den verschiedensten Richtungen vieldeutig. Zunächst sollte man nach dem Titel des Aufsatzes vermuten, Pierce wolle nicht sagen, es bestünde „Sinn und Bedeutung" eines Gedankens lediglich in seinen praktischen Folgen, sondern nur, wir kämen durch Erwägung dieser Folgen zu größerer Klarheit über diesen Sinn und diese Bedeutung. Wie immer es aber auch stehe mit dem, was Pierce gemeint hat, sicher ist, daß W. James und die eigentlichen Pragmatisten der radikalen Deutung anhängen, daß die praktischen Folgen des Gedankens mit seinem Sinn und seiner Bedeutung, die Vorstellung dieser praktischen Folgen aber mit der Erfassung und dem Wissen von dieser „Bedeutung" identisch sei. Wie könnte sonst James behaupten, daß die Sätze: „Die Materie und ihre Bewegung ist der Urgrund aller Dinge" und „Gott ist der Ursprung aller Dinge" nur in Worten verschieden, tatsächlich aber gleichsinnig seien, wenn sie nicht eine verschiedene Art des Lebens und Handelns setzen? Kann hier also kein eigentlicher Zweifel bestehen, wie der Piercesche Satz seitens des Pragmatismus aufgefaßt wird, so besteht eine erhebliche Vieldeutigkeit in der Auffassung dessen, was unter „Folgen", und was unter „praktischen Folgen" verstanden wird. Gesprochen wird auch von „logischer Fruchtbarkeit" eines Gedankens, und es gibt in der Tat einige dem Pragmatismus nahestehende Forscher, die nichts anderes als dies meinen, daß das Sein und die Bedeutung eines Gedankens mit den logischen Folgen zusammenfalle, die man aus ihm gewinnen kann. Einheit unseres Weltbildes, Widerspruchslosigkeit der Sätze untereinander, die Leistung, die der Gedanke besitzt zur Herleitung schon bewährter oder bewiesener Theorien und Systeme, die Fülle und quantitive Genauigkeit beobachteter Tatsachen, die man durch ihn verständlich machen kann, sind so zum Beispiel einige der Kriterien dieser „logischen Fruchtbarkeit". Natürlich werden bei dieser Interpretation die Gesetze reiner Logik schon vorausgesetzt und nicht selbst erst pragmatisch gerechtfertigt. Eine pragmatische Herleitung dieser Gesetze, wie sie der eigentliche

Pragmatismus vornimmt, erfolgt erst da, wo die genetische Theorie hinzutritt, nach der die logischen Gesetze selbst als tatsächliche Wege des menschlichen Denkens durch „Erfolg und Mißerfolg" für das Handeln auf die Welt sich aus einem versuchenden Experimentieren nicht mit den Dingen selbst, sondern mit Zeichen für Dinge allmählich gebildet haben, indem erfolgreiche Denkwege durch eine Häufung der Erfolge sich allmählich befestigt und, sei es durch soziale Tradition — so ist die Meinung von W. James —, sei es durch Blutserbschaft — so ist die Meinung von H. Spencer —, sich übertragen haben nach dem Prinzip der Vererbbarkeit auch psychischer funktionell erworbener Eigenschaften. Nur im Falle dieser „Erklärung" der logischen Gesetze selbst ist das Prinzip des Pragmatismus als solches gewahrt. Nicht aber ist es gewahrt, wenn man in den logischen Gesetzen immanente Funktionsgesetze einer stabil gedachten menschlichen Vernunft sieht (wie viele Anhänger Kants), oder Gesetze, die auf ontologische Wesens- und Sacheinsicht zurückgehen, die von aller induktiven Erfahrung unabhängig ist. In ersterem Fall fiele der Satz von der „logischen Fruchtbarkeit" zusammen mit Lehren, die — dem Pragmatismus näher stehend, als sie denken — auch von den älteren Forschern der Marburger Schule, insbesondere Cohen und Natorp, aufgestellt worden sind — Lehren, nach denen „das Denken" eine immer neue „Hypothesis", eine immer neue „Grundlegung" für die Sätze und Theorien der Wissenschaften zu vollziehen hat, aus dem Prinzip heraus, immer neue „Rechenschaftslage" für die objektiv logische Möglichkeit der wissenschaftlichen Erfahrung zu liefern; nach denen ferner der Stellenwert im System der Wissenschaft, der logische Ort gleichsam, gleichfalls das Einzige ist, was den Sinn eines Satzes ausmacht. Es scheint mir wenigstens für die Probleme der Axiomatik der Wissenschaften, sofern es sich nicht nur um rein logische Axiome handelt, sondern um solche materieller Natur, kein wesentlicher Unterschied zu sein, ob man die Axiome als glücklich bewährte und zu bewährende „implizite Definitionen" und ihre Anwendungsgrundsätze auf Quanta als „Conventionen" der Forscher ansieht, wie M. Schlick und innerhalb der Mathematik H. Poincaré und Hilbert, oder ob man

ihnen den „vornehmeren" Namen „apriorischer Grundlegungen des reinen Denkens" erteilt — wenn doch einmal der altkantische Gedanke aufgegeben ist, daß die Axiome und Verstandesprinzipien immanente (unvermehr- und und unveränderbare) Funktionsgesetze der Vernunft selbst sind, die wir an der Leistung, die sie für die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erfahrung haben, nur reflexiv und reduktiv erkennen, nicht aber erst „legen" und „rein hervorbringen". Denn beide Male werden die Axiome doch nur gerechtfertigt aus der Kraft, die ihnen zur Ableitung bestimmter Satzinbegriffe und Theorien einwohnt, nicht aber für sich selbst auf ihre Einsichtigkeit hin geprüft.[1]

Eine zweite Interpretation, die man dem Gedanken von Pierce geben kann, fällt mit dem zusammen, was schon Leibniz le principe d'observabilité genannt hat — ein Prinzip, das schon Aristoteles, Locke, besonders Berkeley, ferner John Stuart Mill in ihren Schriften vielfach angewandt haben und das erst jüngst im Werden der Relativitätstheorie Einsteins eine fundamentale Rolle spielte. Auch E. Mach und H. Poincaré stellen es mehrfach auf, und der letztere macht von ihm besonders Gebrauch zur Unterscheidung von Sätzen, die nur Konventionen sind, und solchen, die Tatsachenwahrheiten enthalten. W. James zitiert dies Prinzip in einer Form, die ihm (allerdings unklar mit dem eigentlichen Pragmatismus vermischt) W. Ostwald in einem Briefe an James gab: „Ich pflege in meinen Vorlesungen die Frage so zu stellen: In welcher Beziehung wäre die Welt anders, wenn diese oder jene Alternative wahr wäre? Wenn ich nichts finden kann, das anders wäre, dann hat die Alternative keinen Sinn." E. Mach pflegte mit dem gleichen Prinzip alle „metaphysischen" Fragen als „sinnlos" abzulehnen, wenn er mehrfach hervorhebt, daß alle Fragen entweder durch eine mögliche Beobachtung als lösbar nachgewiesen werden müßten oder als

[1] Vgl. über diese verschiedene Arten von Axiomatik jetzt das Buch M. Geigers: „Axiome der euklidischen Geometrie", in dem versucht wird, eine einsichtige Wesensaxiomatik der euklidischen Geometrie an Stelle der bloßen Fruchtbarkeitsaxiomatik zu setzen, die unsere stark nominalistische und formalistische gegenwärtige Mathematik meist allein kennt. Die tiefgehenden Unterschiede beider Arten von Axiomatik sind wohl noch niemals so eingehend gekennzeichnet worden als in diesem Buch.

sinnlose Fragen aufzugeben seien. John Stuart Mill schließt bei Gelegenheit seines Versuches, seine Lehre zu erhärten, daß die Materie aus dem „Inbegriff aller geordneten Wahrnehmungsmöglichkeiten" bestehe: „Setzet oder setzet nicht das Dasein einer materiellen Substanz unabhängig von unseren möglichen Wahrnehmungen und Empfindungen; in unserer Erfahrung wird sich beide Male nichts ändern. Also hat die Annahme einer solchen Substanz als eine überflüssige und als eine solche, die im Bestande möglicher Erfahrung nichts ändert, keinen Sinn." Man kann diese Interpretation der Pierceschen These über Sinn und Bedeutung eines Gedankens respektive einer Wortfolge „empiristisch" und, wenn gefordert wird, daß sich die Folgen des Gedankens verglichen mit den Folgen einer anderen Wortfolge in einer anderen „Empfindung" unserer Sinne darstellen müßten, „sensualistisch" nennen; sie ist noch nicht eigentlich „pragmatistisch". Aber diese These geht sofort in die pragmatistische These über, wenn man die veränderte Erfahrung, Beobachtung, Empfindung selber, nicht also erst das, was wir mit der gewonnenen Erfahrung, Beobachtung des ferneren anfangen (indem wir etwa ein so gefundenes Gesetz praktisch-technisch „anwenden"), als das Endglied einer Handlung auf die Ereignisse der Natur ansieht; und zwar nicht nur als das zeitliche Endglied, sondern als ein Endglied, das auch mit durch uns bewirkt und hervorgerufen ist. Denn dann erscheint auch zum Beispiel das Experiment, der Gebrauch irgendwelcher materieller Apparate zur Größenmessung usw., schon als ein Grenzfall eines technischen Eingriffes in die Natur, durch den etwas sonst nicht Vorhandenes allererst hervorgebracht wird. Diese pragmatische Deutung des „Prinzips möglicher Beobachtung" wird aber in dem Augenblick eine strenge allgemeingültige Notwendigkeit, wenn die motorische Wahrnehmungs- und Empfindungstheorie (die auch wir, wie sich zeigen wird, prinzipiell für richtig halten) als wahr unterstellt wird. Denn geschieht dies, so wird eben jene Handlung oder jener Handlungsimpuls, der die Vorbedingung ausmacht für den Eintritt der Beobachtung, ein Aktus der Verifikation und Bewährung des „Gedankens" und dieser selbst wird nur eine Art vorentwerfenden Planes für eben diese Handlung.

Damit ist eigentlich erst die „pragmatistische" Interpretation des Pierceschen Gedankens voll erreicht. Es ist hervorzuheben, daß eben damit der „Geist" des Erkennens und der Erkenntnistheorie sich gegenüber dem älteren Empirismus, respektive Sensualismus, aber auch dem Rationalismus (eben sowohl ontologisch-dogmatischer als transzendentaler Art) tiefgehend ändert. Der Pragmatismus versucht, nicht nur mit dem uralten Gedanken, daß der „Sinn" eines Urteils etwas vom Urteilsakte Verschiedenes, in einer Mehrheit von individuellen und interindividuellen Akten streng Identifizierbares sei, zu brechen, sondern nicht minder mit der Annahme, daß die zu erkennenden „Tatsachen" dem Erkennen präexistieren. Sowohl dieser „Sinn" als die „Tatsachen" werden durch den Erkennenden geradezu erschaffen. Die Welt — soweit sie nicht erkannt ist — gleicht einer absolut „plastischen Masse", einer noch ganz unbestimmten „Hyle", die der Mensch in diesem unteilbaren dynamischen Prozeß von Gedankenentwurf — Handlung — Empfindung und Beobachtung — neue Handlung — gleichzeitig erst zu einer Welt des Sinnes und der Tatsachen (zu einem Kosmos) sich formt. Darum ist das pragmatische Denken nicht weniger, ja noch weit mehr konstruktiv als das rationalistische Denken und eben darin vom empiristischen Denken ganz radikal verschieden. Da der Pragmatismus aber nicht nur jede ontologische Ordnung und Sinnstruktur der Weltbereiche, sondern nicht minder jede einheitliche ursprüngliche selbstgesetzliche Vernunft, deren Funktionsgesetze zu „entdecken" seien, leugnet, ist er nicht minder von allem Rationalismus aufs tiefste geschieden. Es ist daher nur konsequent, wenn W. James in seinem Werke „Pluralistic Universum" zu seinem radikalen Weltenpluralismus kommt.

Aber in diesen drei Interpretationen scheint uns der erste der Sätze von Pierce gleichmäßig völlig unhaltbar, sofern er wenigstens allgemein und für alle Arten von „Gedanken" aufgestellt wird, nicht nur für eine besondere Funktion, die Gedanken in einer gewissen Art des Erkennens annehmen können, die später genauer zu charakterisieren ist. Zunächst ist der „Sinn" eines Satzes durchaus nicht identisch mit den logischen Folgen, die sich aus ihm ergeben. Dies steht im offenbaren

Widerspruch schon mit dem zweifellosen Satze der formalen Logik, daß mit der Folge der Grund keineswegs eindeutig gesetzt ist. Verschiedene Sätze (ihrem „Sinn" nach) können dieselben Folgen haben, weshalb ja auch eine Tatsache, die gegen eine Hypothese spricht, sie aufhebt, noch so viele Tatsachen, die ihr entsprechen, sie aber niemals streng beweisen. Wendet man aber ein, dieser alte Grundsatz der Logik verliere seine Gültigkeit, wenn man eben nicht nur diese und jene, sondern alle Folgen eines Satzes ins Auge fasse, so widerspricht diese Behauptung offentsichtlich der Tatsache, daß wir den Sinn eines Satzes eindeutig vom Sinn eines anderen Satzes unterscheiden, „alle" (objektiven) Folgen eines Satzes aber überhaupt nicht zu erkennen vermögen. Der Sinn eines Satzes ändert sich nicht, wenn ich ihn in mehrfachen Akten denke oder wenn viele ihn denken; und er ändert sich auch nicht, wenn zu einer Reihe seiner Folgen neue Folgen treten, die ich nacheinander erkenne. Ein Satz ist wahr oder falsch, gleichgültig ob er bewiesen ist oder nicht, ob er unbeweisbar ist, eventuell sogar beweisbar unbeweisbar ist, ob er direkt oder indirekt, so oder anders bewiesen wird. Nach der Lehre von Pierce müßte mit jedem neuen Beweis (und es gibt stets viele Beweise für einen Satz) auch der Sinn des Satzes sich ändern, während doch ein Satz mit völlig eindeutigem Sinn auf beliebig viele Arten bewiesen werden kann. Ferner folgt aus einem Satze überhaupt nichts, und erst aus einer Mehrheit von Sätzen kann etwas folgen. Ein Satz ändert nicht seinen Sinn, wenn er mit einem anderen Satz A oder B oder C oder N zusammen Prämissenfunktion annimmt. Für die pragmatistische Logik gäbe es gar kein eigenliches „Folgern"; es gäbe nur ein Ablesen des Schlußsatzes aus einem Gesamtbilde, das den Prämissen gemäß konstruiert ist. Diese Auffassung des Folgerns aber als einer Art des Konstruierens macht ganz unerfindlich, wieso wir aus dem konstruierten Vorstellungsbilde gerade dasjenige ablesen und in ein Urteil fassen, was aus den Prämissen und aus eben diesen Prämissen „folgt", mit denen wir eben arbeiten, und nicht etwas ganz Anderes, das gleichsehr aus dem „Bilde" abgelesen werden kann. Denn jedem Bilde gegenüber kann man eine unbegrenzte Zahl von

Urteilen fällen, die von diesem Bilde „erfüllt" werden. Wie unsagbar viele Irrtümer, Täuschungen, Illusionen haben sich ferner als logisch viel „fruchtbarer" erwiesen als sehr viele einfache streng evidente Wahrheiten? Sie hören darum nicht auf, Irrtümer, Täuschungen, Illusionen zu sein!

Nimmt man den Gedanken von Pierce in der zweiten Interpretation, so ist er für die Bestimmung des Sinnes wie der Bedeutung einer Wortfolge auf alle Fälle nicht minder unannehmbar. Der Nachweis, daß die Folgen eines Satzes solche sind, daß eine Deckung dieser Folgen mit einer möglichen Tatsache der Beobachtung und Messung ausgeschlossen ist (sei es durch die bisher „bekannten" Methoden und Maßinstrumente, sei es überhaupt), könnte den Satz in bezug auf wahr-falsch höchstens unentscheidbar machen, nimmt ihm aber keineswegs seinen eindeutigen „Sinn". Die Gesetze des Sinnes, ferner des Unsinns, Widersinns, sind total andere als diejenigen, die den Unterschied von wahr und falsch regieren. Wie „tiefsinnig" und „sinnreich" können Mythen, Sagen, Märchen sein, ohne doch sinnvoll prüfbar auf wahr und falsch zu sein. Keine Frage verliert nur dadurch ihren Sinn, daß wir sie jetzt oder nie lösen können. Die metaphysischen Fragen, die I. Kant theoretisch für unlösbar hält, sind nach ihm gleichwohl „vernunftnotwendige" Fragen, wogegen sie nach dem Pragmatismus schon um ihrer Unlösbarkeit nach so sinnlos wären wie Abrakadabra.

Aber — und dies ist die Hauptsache — es gibt eben ein gewaltiges Reich von Gedanken, Bedeutungen, Sätzen, die oder deren Folgen schon darum aus ihrer konstitutionellen Eigenart heraus in der erfahr- und beobachtbaren Welt nichts „ändern" können, da sie die konstanten Daseinsformen, ferner die Ideen und Urphänomene selbst meinen und intendieren, in die alles Beobachtbare der Welt als in die Wesensstruktur jeder „möglichen" Welt hineingebaut ist. Es definiert geradezu alles Aprioriwissen, daß es ein Wissen ist, das durch mögliche Beobachtung, Induktion, ferner durch Beweis weder zu erhärten noch zu wiederlegen ist, daß man im Versuche, es also zu prüfen — sei es wirklich, sei es nur durch die Phantasiebildung einer „möglichen" Beobachtung —, es immer schon haben und

anerkennen muß, um Operationen solcher Art vorzunehmen. Alles, was schon die mögliche Weltstruktur konstituiert, das ist sinnvoll (eventuell auch wahr oder falsch), ohne daß es Folgen hat, die eine erfahrbare Welt verändern. Ja! hätte es solche bestimmte, auch nur mögliche Folgen für den zufälligen Inhalt der Erfahrung, so wäre es eben kein Aprioriwissen. Daß aber solcher „Sinn" — trotzdem seine Folgen die sinnliche Erfahrung nicht abändern, ja nicht abändern dürfen — überhaupt nicht prüfbar sei auf einsichtig oder blind, das wäre nur dann eine Folge, wenn all unsere Anschauung mit sinnlicher Anschauung identisch wäre und es andere Anschauung und Urphänomene gar nicht gäbe. Analog müßte jeder Satz beweisbar sein, wenn es nur mittelbares Denken und gar kein unmittelbares Denken gäbe — wobei es doch evident ist, daß die sämtlichen Schlußgesetze zum Beispiel, nach denen wir schließen und mittelbar beweisen, nicht wieder erschlossen und bewiesen, sondern nur in ontologischen Grunddaten als einsichtig aufgewiesen werden können. Man sieht: dieses Prinzip wirft mit einem Gewaltakt und ohne nähere Prüfung alles Aprioriwissen beiseite oder überantwortet es der Willkür und bloßer Zweckmäßigkeit der Definition und Konvention. So ist es zum Beispiel ganz falsch, mit Mill zu sagen, es ändere sich nichts an unserer Erfahrung, wenn wir die Existenz einer die sinnlichen Attribute eines Körpers fundierenden Substanz und die Ordnung, nach denen Substanz sie fundiert, oder die „Dynamis" und „Tendenz" in jeder Bewegungserscheinung oder das „Wirken", das im Aneinanderprall zweier Kugeln stattfindet, aufgehoben denken. Gewiß: Es ändert sich nichts in unserer möglichen sinnlichen Beobachtung. Aber in unserer Anschauung des Tatbestandes, die unvergleichlich weiter und tiefer reicht als unsere Beobachtung, ändert sich nachweisbar außerordentlich viel — wie gerade pathologische Ausfallserscheinungen solcher nichtsinnlichen Elemente unserer Anschauung deutlichst zu zeigen vermögen.

Darum verliert das „Prinzip der Beobachtung" keineswegs alle Bedeutung. Es gilt — und zwar gerade in seiner zweiten, nichtempiristischen, sondern pragmatischen Deutung — unumgänglich für die Entscheidung,

ob eine Frage, respektive der Sinn einer Frage, positiv-wissenschaftlichen Wert hat oder ob sie keine Frage der positiven Wissenschaft, sondern etwa philosophischer Natur ist. Denn das ist gerade die spezifische Aufgabe aller positiven Wissenschaft, alle Wesensfragen, alle Fragen nach der Weltkonstitution auszuschalten, um aus dem Kreise sinnvoller Fragen nur diejenigen übrig zu behalten, für deren Entscheidung eine Tätigkeit angegeben werden kann, welche die beiderseitigen Folgen einer Alternative oder einer vollständigen Disjunktion entscheidet, indem sie die zu erwartende Reaktion der Welt (auf unsere Aktion hin) entscheiden läßt. Gerade dann, wenn man dem Prinzip der Beobachtung den pragmatistischen Sinn gibt, den ihm die dazutretende motorische Wahrnehmungstheorie und Empfindungslehre erteilt, ist es aber auch völlig klar, daß das Prinzip nicht imstande ist, unsere Erkennbarkeit der Welt überhaupt zu begrenzen. Das dürfte man noch eher annehmen, wenn man der sinnlichen Wahrnehmung, so wie es der Sensualismus und Empirismus tut, einen theoretisch-spekulativen Sinn erteilt. Ist dagegen die sinnliche Wahrmachung nur ein Index für die Aktion des vitalen Zentrums und die Reaktion der Welt auf es, so wäre der Gedanke, das Sein der Dinge nur soweit reichen zu lassen, als die Dinge auf unsere möglichen Handlungen direkt oder indirekt bestimmend einwirken, geradezu absurd. Über das Sein der Dinge selbst etwas zu erkennen, ist nicht Sache der positiven Wissenschaft, sondern der Metaphysik, die auf die durch mögliche Beobachtung unveränderliche Wesensstruktur der Welt — der Welt als einer Ganzheit — erkennend gerichtet ist, respektive auf die Beschaffenheit und die Seinsart jenes Grundes aller Dinge (seinem Wesen und Dasein nach), der eine „solche Welt" — daß heißt eine Welt der vom Subjekt je erkannten Weltstruktur — möglich macht. Alles darf dabei als an sich seiend (so oder anders) gesetzt werden, was, wenn wir es setzen, unsere mögliche Beobachtung nachweisbar unverändert läßt. Das ist ein wenn auch nur negativer Grundartikel der Freiheit der Metaphysik, der für sie nicht minder erläßlich ist als das Prinzip der Beobachtbarkeit für die positive Wissenschaft. Was sie aber positiv als absolut seiend — und nicht bloß auf die mögliche

Aktion und Reaktion eines Vitalwesens zur Welt daseins- und soseinsrelativ — setzt, das richtet sich allein nach dem Sinn und der Bedeutung nur jener Anschauungen und jener Gedanken, die es mit der Wesensstruktur der Weltganzheit zu tun haben, das heißt nach einem Wesenswissen um die Welt, das auch bei aller möglichen praktischen Veränderung der Welt durch unsere Handlungen dasselbe bliebe. —

Der zweite Gedanke in der Abhandlung von Pierce ist die neue Definition der Wahrheit: Ein Satz, dessen Sinn und Bedeutung in der eben angegebenen Weise festgestellt wurde, sei dann wahr, wenn sich die vorgestellten Handlungen, zu denen er Anlaß gäbe, als zweckmäßig erwiesen, das heißt durch jene Handlungen eine Absicht erreicht, ein Wunsch befriedigt, eine Erwartung erfüllt werde. Auch die Wahrheitsidee hat also hiernach einen wesentlich praktischen Sinn und wird zu einer Art der Brauchbarkeit und Nützlichkeit. Dieser Wahrheitsbegriff von Pierce ist dann späterhin von W. James, aber besonders eingehend von Schiller[1] in seinem Buche über den Humanismus weiter ausgebaut worden. Gleichzeitig aber wurde der Versuch unternommen, die älteren Wahrheitsideen von dieser Grundlage aus zurückzuweisen. Wahrheit ist nicht, wie die scholastische Definition lautet, eine Angleichung des Verstandes an eine gegebene Wirklichkeit, oder eine „Abbildung dieser Wirklichkeit". Wer die Wahrheit so definiert, unterliegt nur der Verführung durch ein Bild, demgemäß man sich die Gedanken als mit den Dingen in derselben Relation befindlich vorstellt, wie sie ein Porträt zu dem abgebildeten Menschen hat. Wäre auch solche „Abbildung" möglich, so könnten wir, da wir uns in die Dinge selbst nicht verwandeln können, ja auch nie wissen, ob das Bild dem abgebildeten Gegenstande faktisch gleich ist oder nicht. Und außerdem: Welchen Sinn und Zweck hätte eine solch unnötige Verdoppelung der Welt im Geiste? Wäre sie nicht als bloße „Weltverdoppelung" ein eitles nichtswürdiges Tun? Dieselben Einwände gelten gegen diejenigen, die unter Wahrheit eine bloße Übereinstimmung der Beziehungen unserer Vorstellungen mit

[1] S. Schiller, „Humanismus", Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie, Leipzig 1911, 25. Bd. der Philosoph.-soziolog. Bibliothek.

den Beziehungen der Dinge verstehen wollen, während uns die Dinge selbst unbekannt und unerkennbar blieben. Sagt man aber, Wahrheit bestünde zwar nicht in der Abbildung einer transzendenten Wirklichkeit, das heißt einer solchen die unabhängig von unserem Bewußtsein besteht, (respektive ebensolcher Beziehungen), sondern sie liege in der Übereinstimmung unserer Gedanken und Aussagen mit sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen, so vergißt man, dabei genau anzugeben, was denn eine sogenannte „Tatsache" ist. Versteht man unter Tatsache etwas schlechthin ohne alles unser Zutun Gegebenes, so gibt es irgendwie bestimmte Tatsachen überhaupt nicht. Tatsache wäre hiernach jene völlig unbestimmte fluktuierende und bestandlose Summe chaotischer Eindrücke, in der sich noch keinerlei Einheiten und Gliederungen und Abteilungen finden. Mit diesem „Chaos" sollen aber unsere Gedanken doch so wenig übereinstimmen, daß vielmehr umgekehrt dasselbe immer nur das Arbeitsmaterial für die von uns vollzogenen Umformungen sein darf. Eine „Tatsache" — lehrt daher der Pragmatismus — ist im gewöhnlichen und wissenschaftlichen Wortsinne immer bereits etwas, das durch unsere geistige Tätigkeit irgendwie bestimmt und geformt ist. Tatsachen heben sich erst aus jenem Chaos heraus und werden gleichsam daraus herausgeschnitten, sofern wir dem Gegebenen irgendeine Frage vorlegen, deren Antwortsreaktion dann eben jene „Tatsache" ist. In schroffem Gegensatz also zu der älteren empiristischen Erkenntnislehre und zum Beispiel zum neueren Sensualismus von Ernst Mach leugnen die Pragmatisten, daß die Wahrheit in der Übereinstimmung unserer Gedanken mit dem unseren Sinnen Gegebenen beruhe. Endlich bestehe Wahrheit auch nicht — wie zum Beispiel die Schule der Neukantianer sagt, die gleichfalls das ebengenannte empiristische Kriterium mit ähnlichen Gründen zurückweist — darin, daß unsere Gedanken gewissen apriorischen Gedankenformen und Prinzipien folgen müssen, die das Wesen eines in uns allen tätigen transzendentalen Verstandes bilden und daß sie hierdurch einen streng systematischen Zusammenhang untereinander gewinnen, der nur an seiner inneren Folgerichtigkeit, nicht aber an einem außer ihm befindlichen Tatsachematerial zu messen wäre. Die Idee eines

solchen „Systems" weist der durchaus antisystematische Pragmatismus ebenso zurück wie die Voraussetzung eines solchen „transzendentalen Verstandes", der unabhängig von unseren menschlichen Trieben und Bedürfnissen sich betätigen könnte. Immerhin aber bestehen einige Analogien zwischen dem Pragmatismus und jenen Gedanken der neukantischen Schule, worauf ich ja bereits aufmerksam machte. Gemeinsam ist beiden Richtungen das, was wir „Szientifismus" und „Instrumentalismus" nennen wollen. Unter Szientifismus verstehen wir eine geistige Richtung, die bei der Frage, was Erkenntnis und Wahrheit seien, die Tatsache der positiven Wissenschaft, ihre Methoden und Aufgaben bereits voraussetzt und die Frage dann in der Richtung beantwortet, es sei Wahrheit und Erkenntnis eben das, „wozu" die Methoden der Wissenschaft führen; daß man also nicht zuerst die Begriffe der Wahrheit und Erkenntnis bestimmt, um dann zu fragen, wieweit Wissenschaft vermöge ihrer Methoden Wahrheit und Erkenntnis erreichen könne — was allein für sie wissenswert sei — und wieweit etwa eine außerwissenschaftliche zum Beispiel philosophische, religiöse oder künstlerische Erkenntnisart dies vermöge. Unter „Instrumentalismus" aber verstehe ich jede Richtung, welche, anstatt die Methoden sich nach den Gegenständen richten zu lassen, behauptet, es sei die Methode, welche bestimmte Gegenstände erst erschaffe; oder anders ausgedrückt, die behauptet, daß das Wort Wahrheit gleichzusetzen sei den Ergebnissen eines „richtigen", das heißt gewissen Normen gemäßen Denkens. Diese Normen können nach dieser Definition natürlich nicht selbst wieder „wahr" heißen. Wahrheit soll ja eben darin bestehen, das ihnen gemäß verfahren wird. Im Widerspruche zu diesem Prinzip des Instrumentalismus steht daher der Satz, „richtig" dürfe und könne nur dasjenige Denken heißen, das zur Wahrheit führt und das selbst nach Sätzen oder Axiomen erfolgt, die evident wahr sind. Dies ist der Standpunkt einer auf Ontologie aufgebauten Logik, zu der der Instrumentalismus im Gegensatz steht. Eine dritte gemeinsame Idee der Pragmatisten und der Neukantianer ist endlich in der Behauptung zu sehen, daß dasjenige, was in der geistigen Betätigung gegeben sei, ein Chaos

von Eindrücken, ein fluktuierendes „Gemenge" von Inhalten, ein μὴ ὄν darstelle, das durch unsere Geistestätigkeit erst einer bestimmten Formung zu unterliegen habe. In beiden Fällen erscheint die Wahrheit nicht als etwas, das wir zu finden und zu entdecken haben, sondern als ein Erzeugnis unseres Geistes. —

Noch einige Worte über die historischen Quellen der pragmatistischen Bewegung, sofern es sich um entferntere Ursachen handelt: So neu und originell der Pragmatismus als Ganzes ist, so hat er doch in seinen einzelnen Bestandteilen tiefe Wurzeln in der Geschichte der wissenschaftlichen Philosophie. Nach einer Richtung stellt er sich als ein Abzweiger der großen Denkrichtung des Utilitarismus und Empirismus Englands dar. Schon Bacon, der Vater dieser Denkrichtung, hatte der Wissenschaft die Aufgabe gestellt, Macht über die Natur zu gewinnen. Alle spekulative Beschäftigung, zum Beispiel mit rein mathematischen oder astronomischen Problemen des Fixsternhimmels, hatte er als ein „eitles" Unterfangen gekennzeichnet. Dieser Gedanke blieb auch in den späteren Kreisen der Positivisten lebendig und liegt auch der Forderung von Auguste Comte zugrunde „voir pour prévoir". Auch von den pragmatistischen Kriterium über die Bedeutung eines Satzes finden wir schon von Berkeley Anwendung gemacht, der zum Beispiel, — wie schon bemerkt — nach W. James (ich kenne die Stelle nicht), dem hierin auch Mill folgte, die Annahme einer außer uns bestehenden Materie mit der Überlegung zurückweist, daß ihre Setzung in der Erfahrung unserer Sinne nichts ändern könne und darum eine solche Annahme überhaupt keinen „Sinn" habe. Freilich im Ganzen gesehen ist die pragmatistische Lehre von ganz entgegengesetztem Geiste beseelt wie der Empirismus. Der Empirismus faßte den menschlichen Geist als vorwiegend passiv auf, und seine Lehre war, daß wir uns den sinnlich gegebenen Tatsachen in jedem Betracht sklavisch zu unterwerfen und alle Begriffe aus unserm Denken auszuschalten hätten, die keine unmittelbare Deckung in „Sensationen" der Sinne finden können. Darum war der Empirismus auch anti-konstruktiv und anti-theoretisch. Im Gegensatz hiezu ist der Kern des menschlichen Geistes nach der prag-

matistischen Lehre in allererster Linie Tätigkeit, Wollen, Handeln. Nicht liebevolle Versenkung in die Tatsachen des sinnlich oder sonstwie Gegebenen, sondern aktive herrschaftliche Formung des sinnlichen Chaos führt hier zur Erkenntnis. Darum ist es auch kühne Theoriebildung und Konstruktion, wozu er uns einlädt. Viel näher steht in dieser letzteren Richtung der pragmatistischen Erkenntnislehre jene nomimalistische Erkenntnistheorie, wie sie in England der äußerst konstruktive Denker Thomas Hobbes vertreten hat. Er ist der eigentliche Großvater des Pragmatismus. Die pragmatistische Lehre vom Denken stellt ja auch nur eine besondere Abart des strengen Nominalismus dar. In der Richtung auf die Hervorkehrung des Arbeitsgedankens knüpft der Pragmatismus stark an die Ideengänge von Karl Marx an. Marx äußert schon zu Beginn seiner literarischen Laufbahn einmal zu seinen Genossen: „Bisher hat man die Welt immer nur erkennen wollen; auf, laßt sie uns verändern!" Auch Marxens Zurückführung alles ökonomischen Wertes auf die nach ihm allein schöpferische Arbeit, und noch mehr eine der beiden Fassungen, welche bei ihm die sogenannte ökonomische Geschichsauffassung gewonnen hat, nämlich die technologische, kommen insbesondere den geschichtsphilosophischen Anwendungen des Pragmatismus weithin entgegen. Die technischen Arbeitsformen sind es, die nach ihm ja auch die Rechtsformen, die künstlerischen Stilformen und die Formen der wissenschaftlichen Kultur erzeugen. Andererseits aber steht der Pragmatismus zur Marxistischen Lehre darin im äußersten Gegensatz, daß er die Freiheit des Willens lehrt, wogegen der Marxismus alle politische Aktion darauf beschränkt, daß sie der bloße Geburtshelfer einer streng determinierten ökonomischen Entwicklung zur neuen kommunistischen Gesellschaftsordnung zu sein habe. Neuerdings hat der revolutionäre Syndikalismus in Frankreich und England, der eine unmittelbare tatkräftige Aktion kühner Minoritäten zur Heraufführung der neuen Ordnung fordert, sich bewußt auf die pragmatistische Lehre aufgebaut. Wieder in anderer Richtung stellt der Pragmatismus eine Weiterentwicklung der Philosophie Kants und noch mehr Joh. Gottlieb Fichtes dar.

Auch nach Kant besteht der Grund der Übereinstimmung unseres Verstandes mit der Natur ja darin, daß der Verstand der Natur „seine Gesetze vorschreibt" und an dem „Chaos" des Gegebenen eine Ordnungstätigkeit ausübt, die es erst zu der gegliederten Natureinheit kommen läßt. Weit entfernt aber ist Kant davon, auch diesen Verstand selbst wieder als ein Ergebnis der vitalen Entwicklung anzusehen und ihn unter dem Druck von empirischen Bedürfnissen und Trieben und der durch sie bestimmten Arbeit erst entstehen zu lassen. Auch seine Lehre vom Primat des Willens läßt die Selbständigkeit der theoretischen Erkenntnissphäre als Ganzes völlig unangetastet und ordnet sie nur in ihrer Gesamtheit der sittlichen Lebensaufgabe unter; wogegen bei den Pragmatisten der Wille dem Verstand sozusagen auch in seine Einzelarbeit hineinredet, so daß jede Art von bestimmter Grenze zwischen unserm Gemüts- und Strebensleben einerseits, unserm Verstande andererseits, sowie auch jede Grenze zwischen Verstandesprinzipien und sogenannten „Postulaten" aufgehoben wird. J. G. Fichte dagegen könnte man geradezu einen idealistischen Pragmatisten nennen. Ist doch auch ihm die Welt an erster Stelle das „Material unserer Pflicht", ordnet doch auch er die Idee der Wahrheit der des Guten unter und läßt doch auch er die theoretische Vernunft in die praktische aufgehen. Was ihn vom modernen Pragmatismus scheidet, das ist natürlich der transzendentale Vernunftgedanke, den er von Kant übernimmt, ferner die spekulative Methode der Philosophie. Auch der deutsche Logiker Chr. von Sigwart steht dem Pragmatismus durch seine Lehre nahe, nach der das Kausalprinzip und andere oberste Prinzipien der wissenschaftlichen Welterklärung weder beweisbare Sätze noch Empeireme noch synthetische Urteile a priori im Sinne Kants sein sollen, sondern „Postulate unseres freien sittlichen Willens zur Erklärung der Dinge".

Nach einer ganz anderen Richtung kann man A. Schopenhauer für einen Vorgänger des Pragmatismus nicht als Philosophie, sondern als Methodologie der Wissenschaft ansprechen, insofern er den „Intellekt" als eine bloße Waffe des blinden Lebenswillens im Kampf ums Dasein ansieht und

eben darum für die Philosophie und ihre Erkenntnis nur ein intuitionistisches Erkenntnisprinzip als oberstes gelten läßt. Auf alle Fälle ist er in dieser Scheidung von Wissenschaft und Philosophie in bezug auf beider Erkenntnisart der Vorgänger Bergsons, der mit seinem Schüler Le Roy den pragmatistischen Gedankengang für die Methodologie der exakten Wissenschaften auszubauen suchte.[1] Wieder eine neue Abart des Pragmatismus begann sich in Deutschland (unter der leitenden Anregung Schopenhauers) durch Fr. Nietzsches „Wille zur Macht" auszuwirken. Seine Eigenart hebt sich dadurch schärfstens vom amerikanischen Pragmatismus ab, daß Nietzsche nicht die Wahrheitsidee pragmatistisch umzudeuten sucht, sondern, die alte kontemplative Wahrheitsidee als einzig mögliche festhaltend, den Wert der Wahrheitsidee in Frage zieht. Ich sage, Nietzsche versuchte nicht, wie der amerikanische Pragmatismus, die Idee der Wahrheit neu zu deuten. Alle seine Ausführungen im „Willen zur Macht" über die Kategorien als Werkzeuge des menschlichen Herrschaftswillens, vor allem aber sein Versuch, die Idee der Wahrheit als eine Form des „asketischen Ideals" zu deuten, zugleich als eine Idee, die notwendig mit dem Gedanken einer nur geistigen Gottheit verknüpft sei, die also mit der Ablehnung des Gottesgedankens, mit der Ansicht „Gott ist tot" selbst dahinfallen müsse, setzen voraus, daß er nach wie vor unter „Wahrheit" Übereinstimmung des Gedankens mit der Realität versteht. Die geistige Situation, aus der Fr. Nietzsche zuerst in der europäischen Geistesgeschichte diese radikalste aller radikalen Fragen „Ist die Wahrheit überhaupt erstrebenswert?" zu stellen sich vermißt, ist keineswegs nur eine solche der individuellen Entwicklung Nietzsches, sie ist vielmehr tief verankert in der gesamten wissenschaftlichen Kultur der Zeit, in der Nietzsche denkt und schreibt. Er hatte nur die radikale Kühnheit, diese Frage zu stellen und die antik-christliche Position, es gäbe so etwas wie eine dem Menschen und nur ihm eigene „Vernunft", die in ihren Formen und Kräften dem Weltall selbst gewachsen sei und seinen Sachgehalt zu erreichen ver-

[1] Über Bergsons starke Einwirkung auf W. James vergleiche man das Buch von Emile Boutroux „William James", S. 97 ff.

möge, nicht nur als eine im Kerne durchaus metaphysische, sondern auch als eine im Grunde nur historisch-positive und europäische Position zu erkennen. Zum Zeugnis dafür möchte ich einen Aufsatz von W. Dilthey anführen, der sicher nicht unter Nietzsches Einfluß geschrieben ist[1]. Hier heißt es: „Die rationalistische Position wird heute von der Schule Kants hauptsächlich zur Geltung gebracht. Der Vater dieser Position war Descartes. Er zuerst hat der Souveränität des Intellektes siegreichen Ausdruck gegeben. Diese Souveränität hatte ihren Rückhalt in der ganzen religiösen und metaphysischen Position seiner Epoche, und sie bestand ebenso bei Locke und Newton als bei Galilei und Descartes. Nach dieser ist die Vernunft eben das Prinzip der Konstruktion der Welt, nicht eine episodische Erdentatsache. Doch kann niemand sich heute dem entziehen, daß dieser großartige metaphysische Hintergrund nicht mehr selbstverständlich ist. Vieles wirkte in dieser Richtung. Die Analysis der Natur scheint die konstruktive Vernunft als ihr Prinzip allmählich entbehrlich zu machen; Laplace und Darwin repräsentieren am einfachsten die Umwandlung. Und die Analysis der Natur scheint ebenfalls dem heutigen wissenschaftlichen common sense den Zusammenhang dieser Natur mit einer höheren Ordnung entbehrlich zu machen. In beiden Veränderungen ist als drittes enthalten, daß der religiöse Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf für uns keine zwingende Tatsache mehr ist. Aus diesem Allen geht hervor, daß eine Ansicht, welche den souveränen Intellekt des Descartes als ein vorübergehendes singuläres Produkt der Natur auf der Oberfläche der Erde und vielleicht anderer Gestirne ansieht, nicht mehr von vornherein abzuweisen ist. Viele unserer Philosophen bekämpfen sie. Aber für keinen derselben ist Vernunft als Hintergrund des ganzen Weltzusammenhangs selbstverständlich. So wird das Vermögen dieser Vernunft, sich der Realität denkend zu bemächtigen, zur Hypothese oder zum Postulat.“ Indem Nietzsche die Radikalfrage nach dem Werte der Wahrheit stellte, gab er der von Dilthey hier meisterhaft gekennzeichneten

[1] Vgl. den Aufsatz „Erfahren und Denken“, eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts, 1892, V. Bd. der Ges. Werke.

Situation nur einen Ausdruck von einer zynischen Großartigkeit, der die „vielen Philosophen" der Zeit, die so lebten und taten, als gäbe es eine Vernunft und Wahrheit, an deren religiös-metaphysische Voraussetzung sie doch nicht mehr glaubten, nur Lügen strafen konnte. Mit dieser Wendung Nietzsches erst entsprang auch die deutsche Abart des modernen Pragmatismus, — die ehrlich-kynische, wie ich sie nennen möchte. Das heißt eine Form des Pragmatismus, die sich nicht den cant gestattet, die Wahrheitsidee im Sinne eines praktischen Interessen- und Brauchbarkeitswertes umzudeuten, die vielmehr ernstlich fragt: Warum dann nicht lieber Irrtum, Illusion, Fiktion — wenn sie besser der Auswirkung des Lebens- und seines innersten Nervs, des „Willens zur Macht", dienen? An Stelle des idealistischen und geistigen Pragmatismus J. G. Fichtes, Sigwarts usw., die alle Erkenntnis der Idee einer praktischen Vernunft unterordnen, die Souveränität der Vernunft selbst also festhalten, entstand mit Nietzsche der vitalistische Pragmatismus — von dem Pragmatismus der Arbeit und des Nutzens durch seine neue extrem aktivistische Auffassung des Lebens scharf unterschieden. Zu einer wissenschaftlich ausgebauten Erkenntnistheorie aber wurde diese deutsche Form des Pragmatismus im sogenannten Fiktionalismus Vaihingers, der einen durch die Brille Albert Langes gesehenen Kant mit diesen Anregungen Nietzsches in engste Verbindung brachte. Die Ausführung dieser fiktionalistischen Form des Pragmatismus kann hier nicht genauer untersucht werden. Wesentlich ist dem Fiktionalismus, daß er unter den herkömmlichen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffen den sensualistischen festhält, wie ihn D. Hume am schärfsten ausgeprägt hat. „Wahr" an Ideen und Ideenverknüpfungen ist hiernach nur dasjenige, was sich als „Kopie" auf Impressionen zurückführen läßt. Ohne Voraussetzung dieses streng sensualistischen Wahrheitsbegriffes hätte ja auch der Begriff der „Fiktion" keinen Sinn mehr. Indem nun aber gezeigt werden soll, daß alles, was an unseren wissenschaftlichen Grundbegriffen und deren gemeinten Gegenständen über Impressionen und Derivaten von solchen hinausgeht, eine auf unseren Trieben und Bedürfnissen beruhende Phantasieschöpfung ist, das heißt eine „Fiktion", beruht schließlich unser

gesamtes wissenschaftliches Weltbild und seine Gegenständlichkeit auf Fiktionen und auf „res fictae"; und erst recht sollen unsere religiösen Ideen und ihre Gegenstände darauf beruhen. Es ist dabei für die sensualistische Grundlage des Fiktionalismus charakteristisch, daß er zwischen übersensuellen Seinsformen, Wirkformen (Kategorien), und bloßen in der Tat fiktiven Hilfsbegriffen (ideales Gas, ideal starrer Körper, juristische Person einer Gesellschaft, „homo oeconomicus" usw.) und „idealen Gegenständen" wie denen der Mathematik, hypothetischen Realitätsannahmen in den Lehren von Materie oder Zelle, religiösen Gegenständen, keinerlei innere Wesensunterschiede gelten läßt, sie vielmehr alle gleichsehr als Fiktionen respektive res fictae ansieht. Die pragmatisch-motorische Wahrnehmungstheorie — das gesichertste Element alles Pragmatismus — schließt den Fiktionalismus gerade aus, da der Fiktionalismus ja die Empfindung als ein letzt Vorgefundenes und Gegebenes gelten läßt. —

B) Die Irrtümer des Pragmatismus.

1. Verfälschung der Idee des Wissens.

Ich komme jetzt zu einer Gesamtbetrachtung der spezifischen Irrtümer des Pragmatismus. Das erste, was der Pragmatismus vornimmt, ist ohne Zweifel eine totale Verfälschung der formalen Ideen des „Wissens", der „Erkenntnis", der „Wahrheit". Wissen ist sicher nicht eine Abbildung (oder Repräsentatio) der Dinge in „immateriellen Bildern", die ihrerseits nur Zustände unseres Bewußtseins oder Inhalte einer Art Bewußtseinskastens wären und die alle Dinge noch einmal — nur eben in „immaterieller Form" — ganz oder teilweise in sich enthielten. Weder existieren solche „Bilder" aufweisbar in uns, zum Beispiel „Wahrnehmungsbilder", die vom Sosein des wahrgenommenen Gegenstandes selbst als Daseiendes verschieden wären, respektive verschieden wären anders als nach einem Teile dieses Soseins der Sache selbst; — die genaue innere Beobachtung sucht solch ein „Bild" vergebens. Ferner könnte die bloße Inhaltsgleichheit oder Ähnlichkeit solcher immaterieller Bilder ja auch nie mit den Dingen verglichen und

festgestellt werden; schon der Gedanke solcher Feststellung wäre sinnwidrig. Anders als eben durch Wissen können wir uns ja eben in das Sosein der Dinge gar nicht versetzen. Gerade nach der falschen scholastischen Definition der Wahrheit als „adaequatio intellectus cum re" könnten wir immer nur Bilder wieder mit Bildern vergleichen. Und wäre selbst jene Beziehung der Gleichheit zwischen immateriellen Bildern und den Dingen zu konstatieren möglich, so läge die Intention des Geistes auf die Sache, die Kern und Nerv des Wissens ist, immer noch nicht vor. Das „Bild" wäre eine stumme intentionsfreie Wirklichkeit, gleichsam ein Gemälde aus Seelenstoff; es deutete nicht über sich hinaus. So wenig ein Gemälde etwas „weiß" von dem Gegenstande, dessen Gemälde es ist, so wenig „wüßte" jenes „Bild" etwas von den Dingen. Als eine Intention und eine Erfüllung dieser intentio im „Haben" des Soseins der Sache selbst ist aber umgekehrt Wissen prinzipiell möglich auch ohne solches „Bild". Wissen — das heißt das Ziel alles „Erkennens" als spontaner Tätigkeit — ist also nicht „Abbildung", weder der Dinge selbst noch ihrer Beziehungen, wie H. Hertz[1] meinte, wenn er fordert, daß die „Folgen unserer Bilder von den Dingen mit den Bildern ihrer Folgen" zusammenstimmen müssen. Wissen ist vielmehr im formalstem Sinne Teilhabe eines Seienden an dem Sosein eines anderen Seienden — ohne Veränderung dieses Soseins. Nur das Dasein eines Dinges bleibt stets und notwendig jenseits des Wissens und Bewußtseins und ist als solches transintelligibel. Das Sosein der Sache aber vermag prinzipiell selber — und nicht nur als Bild — in unseren Geist einzutreten, indem es Gegenstand einer Intention wird, die nicht ein Bild ist, sondern ein Akt. Es ist daher falsch, mit dem sogenannten „kritischen Realismus" nicht nur das Dasein (worin er recht hat), sondern auch das Sosein der Dinge ausschließlich jenseits des Bewußtseins zu setzen, als könne dies Sosein (adäquat oder inadäquat) nicht selber auch „in mente" sein, sondern nur ein „Bild" des Soseins. Und es ist ebenso falsch, mit dem Bewußtseinsidealismus aller Arten

[1] Vgl. seine Vorrede zur Mechanik.

nicht nur das Sosein der Dinge selbst in mente für setzbar zu halten (worin der Idealismus gegen allen kritischen Realismus recht hat), sondern auch das Dasein, und damit alle dem Wissen und Bewußtsein transzendente Realität zu leugnen (worin der Idealismus gegen den kritischen Realismus unrecht hat). Indem aber auch der Pragmatismus diese Idee des Wissens verkennt, hat er nichts Geringeres unterschlagen als die „menschliche Vernunft" selber. Beider Theorien — des kritischen Realismus wie des Bewußtseinsidealismus — proton pseudos ist die Untrennbarkeit von Sosein und Dasein in bezug auf das „in mente" sein, das heißt in bezug auf das Verhältnis beider (des Soseins und Daseins) zum Geiste. Decken sich das volle Anschauungsphänomen eines Gegenstandes und der volle Gedankensinn von ihm gegenseitig, so ist eben diese Deckung das Kriterium dafür, daß das Sosein des Gegenstandes „selbst" in unseren Geist hereinleuchtet; und „Evidenz" des Wissens ist nur das reflexive Wissen von diesem „Einleuchten" des Gegenstandes. Wenn der Pragmatismus die sogenannte Abbildungstheorie des Wissens scharf bekämpft[1], diese Abbildungen eine unnötige und eitle „Weltverdoppelung" nennt, so hat er also darin durchaus recht. Wahre Teilnahme unseres Seins am Sosein der Welt aber ist nicht unnötig und eitel, wenn auch praktisch an sich nicht notwendig „nützlich". Es ist zunächst eine Erweiterung und Steigerung unseres Seinsverhältnisses zur Welt und zugleich ein Hinaufführen der Dinge zu ihrer (objektiven) „Bedeutung", zu jener Bedeutung, die ihnen objektiv zukommt, auch ehe wir sie begrifflich „bedeuten".[2] Spontanes Erkennen aber ist nur die Hinbewegung des Geistes auf Wissen, nicht also etwas, was zum Wissen noch nachträglich hinzuträte und was etwa gar „mehr" wäre als Wissen. Wissen selbst ist nicht wahr oder falsch; es gibt kein „falsches Wissen". Wissen ist evident oder nicht evident, ferner adäquat oder inadäquat in bezug auf die Soseinsfülle des Gegenstandes. Wahr oder falsch sind vielmehr nur die Sätze, das heißt die unseren Urteilen immanenten idealen Sinnkorrelate; diese Sätze sind

[1] Vgl. W. James, „Der Pragmatismus", ferner Schiller, „Humanismus".

[2] Insofern sind „res nobiliores in mente quam in se ipsis" (Thomas von Aquino).

wahr, wenn sie mit dem evidenten und maximal adäquaten anschaulichen Sosein eines Wissensgegenstandes „übereinstimmen", falsch, wenn sie ihm „widerstreiten".

Dieser Sachverhalt wird vom Pragmatismus ganz und gar verfälscht. Da er die „Abbildung" mit Recht leugnet, meint er darum schon etwas anderes einführen zu dürfen: die faktischen oder nur gedachten praktischen „Folgen" des Gedankens respektive der Anschauung; die mögliche „Veränderung der Welt" durch ihn. Der „Sinn" eines Satzes wird ihm auf diese Weise identisch mit seinen möglichen praktischen Folgen hinsichtlich einer möglichen Veränderung der Welt (Boole); und die „Wahrheit" des Gedankens soll darin bestehen, daß diese möglichen Folgen nützliche respektive lebensfördernde Folgen sind. Analog soll die Anschauung eines Dinges die adäquate „gute" sein, die uns die besten Angriffspunkte des Dinges für unsere möglichen Bewegungsakte und unser Handeln auf es aufweist.

Prüfen wir diese Thesen. Sie sind im doppelten Sinne falsch. Setzen wir den Fall, es betrage sich ein psychophysischer Organismus gegen alle Reize seiner Umwelt stets und immer optimal zielmäßig und zweckmäßig, also so, wie es ja annähernd schon die Pflanzen und niederen Tiere sicher ohne „Wissen" von den Gegenständen tun, von denen die Reize herkommen. Es ist nicht einzusehen, warum und wozu sich zwischen Reiz und Reaktion über deren zweckmäßige je typische Verbindung hinaus noch etwas in die Mitte schieben müßte wie ein „Wissen vom Gegenstande". Und setzen wir umgekehrt ein alles wissendes Wesen: Es ist nicht einzusehen, wieso bloßes und reines Wissen von den Dingen diesem Wesen irgend etwas nütze sein soll zu jenem Bewegen und Handeln, durch das sich ein Wesen seiner Umwelt anzupassen vermag, respektive seine Umwelt seinen Wünschen und Bedürfnissen anzupassen vermag. Beide Fälle sind klare Denkmöglichkeiten, die zeigen, daß in der Idee des Wissens an sich noch gar keine Beziehung auf das Handeln liegt — und ebensowenig umgekehrt. Die Leistungen der absoluten und „bedingten" Reflexe und noch mehr der Instinkte, die als sinnhaltige Leistungswerte in vieler Hinsicht weit hinausgehen über die feinste bewußte technische

Kunst des Menschen (mit und trotz aller seiner Wissenschaft), zeigen uns ja vollständig klar, wie biologisch unnötig ein Wissen um das Sosein des Gegenstandes prinzipiell für zweckmäßiges Handeln ist. Und so mancher ganz unpraktische Gelehrte zeigt uns, wie ohnmächtig Wissen, bloßes, reines Wissen auf das Handeln sein kann. Gewiss! Wir finden de facto eine weitgehende Korrelation zwischen dem, was ein Wesen wissen kann (auf Grund schon seiner Sinnesfunktionen, deren Reichweite, Reiz- und Steigerungsschwellen, ferner des Maßes und der Richtung der Ausbildung seiner „Intelligenz", das heißt der Fähigkeit, sich neuen atypischen Situationen ohne Probieren anzupassen), und dem, worauf es objektiv sinnvoll zu handeln vermag. Ja, diese Korrelation kann sogar als wesensgesetzlich für alles Wissen um zufällige Realität und alles mögliche Handeln auf sie nachgewiesen werden. Von dieser Parallelkorrelation aber gelten drei Sätze, die der Pragmatismus verkennt:

1. Diese Parallelkorrelation betrifft nicht das Wissen und Handeln als solche, sondern unter der Voraussetzung von deren Dasein (und einer je bestimmten Organisation dazu) nur die je besonderen Inhalte und Gegenstände möglichen Wissens und Handelns; das heißt sie betrifft die Auswahl gerade „dieser" soseinsbestimmten Gegenstände unter den objektiv möglichen der Gegenstandswelt des Subjekts. Sie betrifft nur „Dieses oder Anderes", nicht aber das „Was" im Sinne des puren Wissensinhalts und erst recht nicht das „Daß" von Wissen überhaupt.

2. Es besteht ein wahrer Parallelismus, das heißt eine umkehrbare gegenseitige Beziehung der Abhängigkeit von Wissen und Handeln — in oben beschränktem Sinne —, nicht aber eine nicht umkehrbar einseitige Beziehung, also so, daß der praktische „Widerstand" den theoretischen „Gegenstand" oder umgekehrt dieser jenen einseitig bestimmte.

3. Der gemeinsam identische Grund dieses Parallelismus der Wissens- und Handlungsinhalte aber ist Werthaltung und Liebe respektive Haß zu den Gegenständen und die durch diese Akte gerichtete unwillkürliche und willkürliche Aufmerksamkeits- und Interessenfunktion. Diese Tätigkeiten

der bloßen Werthaltung als solche sind aber noch kein „praktisches Verhalten“ und in ihrer „Tätigkeit“ steckt insbesondere noch gar nichts von irgend einer Willenstätigkeit.

2. Falsche Ansetzung des Grundfolgeverhältnisses von Wissen und Handeln.

Wir sehen also, daß es nicht falsch ist, wenn der Pragmatismus lehrt, daß mit jeder aktuellen Sinneswahrnehmung immer auch eine bestimmte praktisch motorische Haltung, zum mindesten der Anfang eines psychomotorischen Prozesses notwendig verknüpft ist. Eben das ist richtig. Falsch ist nur der Gedanke, der sich sowohl bei Bergson[1] als bei H. Münsterberg[2] findet, daß diese Haltung der notwendige Grund sei für die Sinneswahrnehmung als Folge: daß, wie es Bergson ausdrückt, die Sinneswahrnehmung — als „reine“, das heißt befreit von allen „sensations affectives“ und allen dazu sich einmischenden Gedächtnisbildern — nur die praktische Auswahl sei, die der Geist an der Mannigfaltigkeit der objektiven „Bilder“ vornimmt; oder daß, wie es H. Münsterberg ausdrückt, der Beginn des der Reizung entsprechenden motorischen Nervenprozesses eine Bedingung der „Lebhaftigkeit“ der Empfindung über O sei. Die Minimumbedingung für die Realisierung einer Sinnesanschauung neben dem Reizprozeß, dem normalen zentripetalen Nervenprozeß und einem psychischen Perzipienten überhaupt ist vielmehr noch ein hinzutretender Aktus des psychophysischen Organismus, mit dessen Richtung, Art, Quantum auch der Inhalt dieser Anschauung gesetzlich variiert. Die Empfindung ist in der Tat je nur ein Element in dem Strukturganzen eines Wahrnehmungsgehaltes — ein Element, das mit diesem Strukturganzen variiert —, das heißt sie ist kein summenhafter addierbarer Stückteil des Inhalts; und sie ist zweitens nicht einfach proportional dem Reize, auch nicht dem Reize plus Nervenprozeß und physiologischer Zuständlichkeit des inneren und äußeren Sinnesapparates allein. Wäre es so, so gäbe es — wie W. Wundt lehrte — in der

[1] Vgl. „Matière et Mémoire“.

[2] Vgl. „Grundzüge der Psychologie“; die sogenannte „Aktionstheorie“.

Tat ein Perzeptionsfeld, in dem es aktuelle Empfindungen geben könnte, und ein dazutretendes, durch dieses Feld fundiertes Apperzeptionsfeld, in das die Empfindungsinhalte erst eingingen, wenn sie außerdem noch Gegenstände einer triebhaften oder willkürlichen Aufmerksamkeit würden. Aber eben das gibt es nicht. Der spontane (triebhafte oder willkürliche) Impuls des Vitalseelenzentrums ist vielmehr eine Bedingung schon der bloßen Empfindungsrealisierung eines Reizes, die nur als „Möglichkeit" — nicht schon als Wirklichkeit — durch den Reiz und den zentripetalen Prozeß gesetzt ist. Ist dieser Impuls = O, so gibt es keine Wahrnehmung und Empfindung. Irrig aber ist die Annahme, dieser Impuls sei notwendig ein Willensimpuls, — anstatt eine Werterfassung, respektive ein (wahlfreies) triebhaftes Vorziehen und Nachsetzen, das seinerseits durch die Interessenrichtung und ihre Betätigung, durch die sogenannte Aufmerksamkeit, geleitet ist. Und eben dieser Impuls ist es, der ebensowohl das Werden von Wollen und Handeln (respektive Willens- und Handlungsbereitschaft) als das Werden einer Sinneswahrnehmung bedingt und leitet. Darum können sich auch Apraxie und Agnosie voneinander sehr wohl trennen (was sie nach Bergson und Münsterberg nicht könnten); und es genügt keineswegs die Apraxie, um schon eine der möglichen Agnosien zu begründen.

3. Verkennung des Unterschiedes zwischen Wesenswissen und induktivem Wissen.

Aber damit ist noch nicht der allgemeinste philosophische Irrtum des Pragmatismus erschöpft. Fundamental ist hier vielmehr die Tatsache, daß auch der angegebene Parallelismus der bloßen Sonderinhalte von Handeln und Wissen nicht für alles Wissen und nicht für alles Handeln gilt, sondern nur für einen bestimmten engeren Bereich beider. Und dieser Bereich ist abgesteckt durch das Wissen um die „zufällige" Weltwirklichkeit und ihr Jetzt-Hier- und Sosein; er ist auf sie abgesteckt sowohl für das mögliche Wissen als für das Wollen und Handeln auf sie als zufällige Weltwirklichkeit. Aber es gibt eben auch ein „Wissen" — und es ist das höchste, reinste,

schlechthin evidente und aller möglichen induktiven Erfahrung (also der Beobachtung und dem Vergleich der „Fälle") ebenso wie dem mittelbaren schließenden Denken vorangehende Wissen —, dessen Sinn und mögliche Folgen an dem empirischen Tatbestand der Welt gar nichts „verändern", auch in seinen Folgen nichts verändern könnte; ein Wissen, das evident bliebe, wenn wir den uns durch die Sinne zugängigen Weltinhalt und ebenso unsere Handlungen auf die Welt in völlig beliebiger Weise variieren ließen. Ja noch mehr: Wir können dieses Wissen geradezu definieren als dasjenige Wissen, das bei aller möglichen Veränderung des Quale und Quantum unserer möglichen Sinnes- und Beobachtungsinhalte der Welt genau dasselbe wäre, in dieser Veränderung völlig konstant erhalten bliebe. Es ist das Wissen um jene Soseinskonstanten aller Gegenstände, das wir Wesens- und Ideenwissen, respektive Wissen um bloße Wesens- und Ideenzusammenhänge nennen. Aus ihm folgt eben darum nichts Bestimmtes und Differentes für zufällige Weltwirklichkeit, da es seinerseits „für" alle mögliche zufällige Weltwirklichkeit apriori gilt und verbindlich ist. Und es gibt — analog — eine materiale Wertschätzung und ein auf sie fundiertes „Wollen" der möglichen Realisierung dieser Werte, das als Wertschätzung und Wollen der „reinen Gesinnung" besteht und autonom ist — auch autonom bliebe, selbst wenn alle die ihm entsprechenden empirischen Handlungs- und Willensakte schlechthinigen Mißerfolg und beliebig großen Schaden für den Handelnden und alle Gemeinschaft aufwiesen. Und nur dieses Wissen ist der erste und unmittelbare Träger der Prädikate „evident". Und nur das in es etwa eingehende Urteil ist der unmittelbare Träger des Prädikates „wahr" (= gegensatzlos oder evident wahr). Und nur diese Werthaltung und dieses Wollen — in ihrer Übereinstimmung — ist der unmittelbare und direkte Träger der „sittlichen" Attribute „gut" und „böse".

Wenn so der Pragmatismus schon die Idee des „Wissens" fälscht, so verkennt er als neue Form des Empirismus nicht minder die fundamentale Scheidung des Wissens in „Wesenswissen" und zufälliges „Tatsachenwissen", eine Scheidung, die zusammenfällt mit der in „Apriori-

wissen" und „Aposterioriwissen". In dieser letzten Hinsicht ist der Pragmatismus nur eine Neuauflage des alten Bacon-Millschen Empirismus und sensualistischen Positivismus, der allen Bildungsprozeß des menschlichen Geistes und der Persönlichkeit auf die assoziative Verarbeitung von Empfindungen zurückführt. Da aber alle apriorischen sogenannten „Denkformen" auf immer neuer Erwerbung von Aprioriwissen, das heißt auf Funktionalisierung von gegenständlichem und ontologischem Wesenswissen beruhen, so muß der Pragmatismus auch schon die formale Idee des „philosophischen" und „Bildungs"-Wissens verfehlen. Daß der menschliche Geist in und an der Betätigung seines Erkennens in der Geschichte des Erkennens selbst in sich wachse und sich entwickle, nicht aber nur neue Resultate der Erkenntnis zufälliger Wirklichkeit übereinandertürme — ein Vorgang bloßer „Kumulation" von Wissensstoff —, und daß dieses Wachstum, diese wahre „Evolutio" des Geistes selbst, auch ein höherer Wert ist als die Anwendung der Resultate der Erkenntnis für praktische Ziele, dies verkennt der Pragmatismus nicht weniger als es die neukantischen Denkrichtungen tun, die der Vernunft eine „konstante" Urmitgift von apriorischen Funktionalgesetzlichkeiten zuschreiben — eine Mitgift, die innerhalb der Kulturkreise und Zeitalter stets ein und dieselbe wäre und im höchsten Falle nur sukzessive erkannt und begriffen werden könnte. Endlich verkennt der Pragmatismus auch die strenge Gesetzmäßigkeit, die zwischen der praktisch möglichen Veränderbarkeit der Dinge und der Stufe ihrer Daseinsrelativität besteht. Dies Gesetz lautet: Die Dinge sind um so eher praktischer Veränderbarkeit (auch nur „möglicher") unterworfen, je mehr sie daseinsrelativ auf den Menschen sind und je weiter die Stufe ihrer Daseinsrelativität von der Stufe der absoluten Realität und ihres Wesens absteht. Für die Rangordnung und mögliche Realisierungsstufen der Werte habe ich den gleichsinnigen Satz schon in meiner Ethik nachgewiesen.[1] Auch die Erfüllungserlebnisse der Lust und Unlust sind um so weniger praktisch herstellbar und in ihrem Gange zu

[1] S. „Formalismus in der Ethik" usw., II. Aufl., S. 345 ff.

beeinflussen, je mehr sie den geistigen Person- und Personwertgefühlen nahestehen. Nur die Gefühlsempfindungen sind unserer praktischen Herrschaft fast völlig unterworfen; die Gefühle für das Nützliche und Schädliche schon um eine Stufe weniger; die Lebensgefühle noch erheblich weniger; und die seelischen Gefühle wiederum sind um eine weitere Stufe weniger beherrschbar und intendierbar. Und die geistigen Persongefühle sind es überhaupt nicht; sie sind gleichsam pure „Gnade" und „Ungnade" und können wesensgesetzlich nicht praktisch intendiert werden. Wenn also der Pragmatismus nur dasjenige Wissen gelten lassen will, das Folgen haben kann, die eine veränderte Welt praktisch zu setzen ermöglichen, so liegt hierin ohne weiteres auch eingeschlossen, daß er nicht nur auf alles Wesenswissen, sondern auch auf Wissen von absoluter Realität, das heißt auf metaphysisches und religiöses Wissen verzichtet. Denn gewiß ist, daß die absolute Realität, wenn überhaupt veränderbar, nur durch sich selbst veränderbar sein kann und nicht durch Wesen, die sie selbst erst ins Dasein gesetzt und deren Sosein sie bestimmt hat — die also ausschließlich von ihr abhängen. Nur so weit die Persönlichkeit selbst eine Funktion des göttlichen Geistes wäre, könnte sich der göttliche Geist durch sie, das heißt sich selbst durch sie verändern, zum Beispiel wachsen, erlösen — so er erlösungsbedürftig ist.

4. Die falschen Grundsätze der pragmatistischen „Logik".

Endlich sind auch die beiden logischen Prinzipien, die der erste Logiker des Pragmatismus Boole aufgestellt hat, ohne Zweifel falsch, ja sogar widersinnig; nämlich erstens: daß zwei Sätze sinnidentisch seien, die zu denselben Handlungen führen, und zweitens: daß ein Satz wahr sei, wenn er ein Handeln bestimme, das nutzbringende oder lebensfördernde Folgen habe. Hiergegen ist folgendes einzuwenden: Der Sinn eines Satzes oder einer Frage ist nicht einmal mit seinen logischen Folgen, respektive dem Maß seiner „logischen Fruchtbarkeit" irgendwie „identisch" oder gar „gleichwertig"; und erst recht ist er es nicht mit der praktischen Anwendungsmöglichkeit zu einer realen Ver-

änderung der Welt. Schon die unverbrüchliche logische Regel, daß mit den Folgen keineswegs der Grund, mit der Wirkung keineswegs die Ursache eindeutig gesetzt ist, enthält die Widerlegung selbst der milderen pragmatistischen Definition des „Sinnes" eines Gedankens, die den Sinn mit seinen logischen Folgen respektive seiner „logischen Fruchtbarkeit" gleichsetzen möchte. Doppelt falsch aber ist es, den Sinn eines Gedankens gleichsetzen zu wollen mit der „praktischen Fruchtbarkeit", da es ja vielmehr ganz unzweifelhaft ist, daß ganz verschiedene theoretische Voraussetzungen über den Weltverlauf zu genau denselben praktischen Verhaltungsweisen bestimmen können und ganz dieselben Voraussetzungen zu ganz verschiedenem praktischen Verhalten — je nach den durch bloßes Wissen nie eindeutig bestimmten Zwecken, deren Verwirklichung unser Handeln dienen soll. Wahr ist nur, daß wir da, wo wir den „Sinn" eines das Verhalten leitenden Gedankens aus den uns allein unmittelbar zugänglichen Verhaltungsweisen eines Organismus zu erschließen suchen — die sprachliche und schriftliche oder sonst fixierte Mitteilung des Sinnes, ferner die Mitteilung durch „Darstellung" bei einem Kunstwerk, durch den objektiven „Sinn", den ein Ding durch Bearbeitung erhalten hat, also fehlt —, niemals eindeutig den Sinn des Gedankens erfassen können, sondern auf einen Spielraum von verschiedenen Sinneinheiten angewiesen sind, die uns alle gleichmäßig das „Verhalten" verständlich machen. Es haben daher auch alle Fragen respektive alle interindividuellen „Fraglichkeiten" oder „Probleme", deren alternative oder disjunktive „Folgen" sich durch uns Menschen zugängliche Beobachtung und (direkte oder indirekte, das heißt durch eingeschobene Mechanismen und Maßinstrumente vermittelte) Messung nicht entscheiden lassen, sehr wohl einen „Sinn". Sie haben nur keinen „positiv wissenschaftlichen" Sinn; und es ist daher notwendig und sollte noch viel strenger gefordert werden, als es gegenwärtig schon in Mathematik und theoretischer Physik gefordert wird, daß sie aus dem Bereich der positiven Wissenschaft radikal ausgeschaltet werden. Durch diese Ausscheidung verliert die betreffende Frage aber nicht ihren „Sinn", sondern sie wird, sofern

sie auf Reales geht, nur eben eine philosophische respektive „metaphysische" Frage, für deren Beantwortung eine andere, aber nicht minder genaue und bestimmte Methodik existiert als für die positiv-wissenschaftliche Frage. Die positive Wissenschaft hat gerade die eminente Bedeutung auch für die Metaphysik, daß sie das metaphysische Fragegebiet immer genauer umgrenzt, indem sie die nicht-metaphysischen Fragen immer genauer und sicherer herausstellt gemäß dem großen Prinzip, alle Fragen auszuscheiden, die durch mögliche Beobachtung und Messung zufälliger Wirklichkeiten und formal mathematische Operationen prinzipiell unbeantwortbar sind. Die positive Wissenschaft ersetzt daher nie die Metaphysik oder macht sie überflüssig — wie der Pragmatismus meint —, sondern setzt durch zunehmenden Ausschluß der metaphysischen Fragen, vor allem der Wesensfragen aus ihrem Bereich das Problemgebiet der Ontologie und Metaphysik erst frei, in ähnlicher Weise wie Physik und Chemie der Vorgänge und Einrichtungen des Organismus die spezifisch „biologischen" Fragen erst freisetzen.

Betrachten wir noch einige andere logische Theoreme des Pragmatismus, so findet sich fast überall derselbe Grundirrtum wieder: Unser Denken von Bedeutungen soll nach unserer pragmatistischen Lehre in nichts anderem bestehen als in einem ursprünglich gleichartigen äußeren und inneren Verhalten bei verschiedenen Situationen — auf Grund der Wiederkehr derselben Trieb- respektive Bedürfnisregung; in höchstentwickelter Form aber in der Hervorbringung derselben Lautkomplexe bei verschiedenen, aber in irgendeiner Hinsicht praktisch ähnlichen sinnlichen Wahrnehmungskomplexen; das heißt objektiv ausgedrückt: in der Anwendungsregel eines Wortzeichens respektive eines für es stehenden Zeichens. Sage ich etwa „diese Wiese ist grün", so soll den Wortzeichen (die als Zeichen selbst schon identisch wiederkehrende „Gestalten" eines sinnlichen variablen Materials sind, eines akustischen, optischen, muskulären) „Wiese" und „grün" keine selbständige „Bedeutung" inhärieren, die durch die Wahrnehmung der grünen Wiese nur anschaulich „erfüllt" würde, sondern das, was wir die Bedeutung der

Worte „Wiese" und „grün" nennen, soll in Nichts bestehen als in der triebhaft-motorischen Tendenz, bei Wahrnehmung von Dingen, die sich in der grünen Farbe gleichen, das Wort „grün" als puren Lautkomplex, bei Dingen, die sich in den Merkmalen gleichen, die der Wiese zukommen, den Lautkomplex „Wiese" hervorzubringen. Daß die Lehre in dieser Form falsch ist, zeigt schon die offenkundige Tatsache, daß derselbe Wahrnehmungsinhalt „grüne Wiese" einer unbegrenzten Anzahl ganz verschiedener Urteilssinnsgehalte und ganz verschiedener Bedeutungen (grüne Fläche, farbige Fläche, Gras usw.) doch ebensowohl Erfüllung geben könnte, weshalb diese Differenzierung in der Bedeutungssphäre ganz unbegreiflich ist, wenn es nichts geben soll als die rein tatsächlichen sinn- und bedeutungsblinden Lautkomplexe und die in bestimmten Verhaltungsweisen fundierten sinnlichen Wahrnehmungsinhalte. Auch wenn man Auffälligkeitsstufen, Pointierungsarten und -grade der sinnlich gegebenen Bestände durch die triebhafte und willkürliche Aufmerksamkeit und ihre motorischen Begleiterscheinungen noch hinzunimmt, um die „scheinbare" Bedeutungsdifferenzierung der Sprachlaute und anderer als „Zeichen" fungierender Komplexe vor und unabhängig von ihrer okkasionellen Anwendung begreiflich zu machen, wird die Lage nicht günstiger. Denn entweder steht die Aufmerksamkeit dabei schon unter der Determination einer vorschwebenden Bedeutung (wie es bei aller „Beobachtung" der Fall ist, bei der ein sinnhafter Frageinhalt die Richtung der Aufmerksamkeit offensichtlich leitet) — und dann ist das Deklarandum vorausgesetzt —, oder die triebhaften Aufmerksamkeitspointierungen sind so blind und regellos, daß sie uns die Konstanz der Bedeutung im wechselnden Spiel dieser Aufmerksamkeitspointierungen nicht zu erklären vermögen. A. Gelb und K. Goldstein beschrieben jüngst zwei Fälle „farbenschwacher" Frauen, das heißt von Patienten, die auf Grund von Hirnverletzungen (im zweiten Falle einer Hinterhauptverletzung) farbige Bogen erst nach längerer Zeit, als der Normale dazu braucht, als farbig und so oder anders gefärbt zu erkennen vermochten. In der ersten Zeit — bis zu einer je bestimmten Grenze — erschienen den Patienten die Bogen als farblos. Bei

schwächeren Reizen kam es im zweiten der Fälle auch bei anhaltender Betrachtung nicht zu einem farbigen Eindruck.[1] „Sprach sich der Patient jetzt verschiedene Farbennamen vor, so nahm beim Aussprechen des richtigen Namens das Objekt die Farbe an; beim Aussprechen eines falschen Namens veränderte sich das Objekt nicht. Dieses Farbigwerden eines Objekts bei einem bestimmten Farbennamen galt dem Patienten als Zeichen dafür, daß der Name der Farbe richtig war. Ähnlich verhielt sich die zweite Patientin Vorstellungen von Farben gegenüber." Es ist nun aber sehr beachtenswert, daß diese Wirkung keineswegs an dem bloßen Aussprechen des Namens selbst haftet. „Es besteht — sagen die Verfasser — doch gewiß kein Zweifel, daß man ein Wort, auch einen Farbennamen, benutzen kann, ohne damit sagen zu wollen, daß mit dem betreffenden Wort eine bestimmte Farbe gemeint ist. So z. B. kann man Farbennamen in irgendeiner Reihenfolge aufzählen oder beim Anblick eines Gegenstandes von charakteristischer Färbung, etwa einer Kirsche, sagen: ‚die rote Kirsche'. Das Wort wird hier nicht in seiner Darstellungsfunktion im Sinne Bühlers gebraucht, es stellt sich vielmehr im Zusammenhang der Gesamtsituation ein." (S. 159.) Es ist aber nicht genügend für die Beeinflussung der Farbenschwelle durch das Wort, daß es die Patienten überhaupt aussprechen und benutzen können, daß also der Sprechvorgang intakt ist; vielmehr nur dann erfolgt diese Wirkung, wenn das Wort nicht die singulären Farbenphänomene bezeichnet, sondern die Kategorie, der die Farbe angehört, und wenn das Wort nicht nur eine Reaktion ist, die mit dem Sehen der Farbe reproduktiv verknüpft ist, sondern außerdem in Nennfunktion oder in Darstellungsfunktion zur Farbe steht. Die angeführten Tatsachen zeigen uns mit größter Schärfe den Irrtum der pragmatistisch-nominalistischen Begriffstheorie. Sie zeigen einmal, daß Bedeutung und Wahrnehmungsinhalt schon bei den einfachen Qualitäten in gegenseitiger dynamischer Beziehung zueinander stehen, keineswegs nur die Wortbedeutung sich nachträglich auf die fertigen und unveränder-

[1] S. A. Gelb und K. Goldstein, „Über Farbennamenamnesie" in „Psychologische Forschung", Bd. VI, Heft 1 u. 2.

lichen Sinneseindrücke erst summativ aufbaut. Und sie zeigen zweitens, daß Kategorialfunktion des Wortzeichens und Nenn- respektive Darstellungsfunktion in untrennbarer Beziehung zueinanderstehen, das Wort also schon in sich eine Bedeutung besitzt, zu der die Wahrnehmung in echter Erfüllungs- respektive Nichterfüllungsfunktion steht —, daß die pragmatistische Bedeutungstheorie also falsch ist.

Auch in anderer Hinsicht vermag gerade eine Reihe von Abbauerscheinungen des normalen Seelenlebens die pragmatistische Lehre zu widerlegen. So zeigt sich, daß da, wo die Wortbedeutung vermöge amnestischer Aphasie ausfiel, die Kranken häufig noch das anzugeben vermögen, was man mit den betreffenden Dingen „tun" kann. So bezeichnet ein Kranker einen Federhalter als „zum Schreiben", ein Metermaß „zum Messen", eine Schere „zum Schneiden" —; diese Art Wortreaktionen sind dabei meist von lebhaften pantomimischen Gesten, die das Schreiben, Messen usw. nachahmen, begleitet. Aber gerade in diesen Fällen, die wir andererseits in der Entwicklung auch als Vorstufe des Bedeutungsdenkens bestimmter Bedeutungen wiederfinden, so zum Beispiel, wenn das Kind alles „Vogel" nennt, was das vag aufgefaßte Flugphänomen in sich enthält (Schmetterling zum Beispiel), haben für die betreffenden Subjekte keineswegs den Sinn, Allgemeines zu bezeichnen, also anzugeben, daß die Gegenstände zu Gruppen von Dingen gehören, mit denen man messen, schneiden usw. kann, respektive alles zu bezeichnen, was fliegt. Sie bezeichnen vielmehr das Vorliegende durchaus als etwas Singuläres, respektive sie drücken einen „konkreten Verhalt" zum Gegenstande aus.[1] Darum hat auch derjenige, der die Operationen angeben kann, mit denen man zum Beispiel das spezifische Gewicht eines Körpers bestimmt, oder derjenige, bei dem diese Operationen anklingen, noch keineswegs einen „Begriff" des spezifischen Gewichts. Gerade das „noch nicht" respektive „nicht mehr" dieser Entwicklungserscheinungen zeigt scharf und genau die Sonder- und Eigenart des Bedeutungsdenkens.

---

[1] Vgl. die Untersuchungen von Gelb und Goldstein a. a. O. S. 178.

Wie E. Husserl scharfsinnig zeigte, kann die sogenannte Aufmerksamkeitstheorie der Abstraktion — die der Pragmatismus nur in derber Form erneuert — uns das Denken einer Bedeutung weder im positiven noch im negativen Sinne des Abstraktionsvorgangs erklären. Die abstrakten Teile, zum Beispiel das Rotsein einer Vielheit roter Gegenstände, behalten ihre Vielheit auch dann, wenn ich alle sonstigen Merkmale der betreffenden Gegenstände bis auf Null für die Aufmerksamkeit verdunkelt denke; sie wachsen dadurch nicht zu einer Einheit zusammen, wie sie in dem Worte „das Rot" oder die „Farbe Rot" doch zweifellos gemeint ist. Wenn man also in unser Triebleben nicht schon die Vernunft hineinlegt, die man ableiten will, wird man sie auch nicht zum Scheine abzuleiten vermögen. Eine Bedeutungssphäre überhaupt und irgendeine vage Gliederung dieser Sphäre muß also schon in jedem Bewußtseinsaugenblick eines menschlichen Bewußtseins vorausgesetzt werden. Darum sind aber auch alle Thesen der Art wie: eine Größenart hat in der Natur erst Bestand, wenn ein Messungsverfahren und eine Maßstab für sie angegeben ist; eine Zahl ist nichts anderes als das X, das ich durch die Operationsregel gewinnen kann, die ihrer Erzeugung und Identifizierung dient; oder der „Sinn" der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse ist erst gegeben, wenn die Methode ihrer praktischen Feststellung (durch einen reversiblen Lichtstrahl bei Konstanz der Lichtgeschwindigkeit) festliegt — logisch schwere Irrtümer.

Das Recht der pragmatistischen und triebpsychologischen Ableitung beginnt erst da, wo die besondere Art der Differenzierung der Bedeutungssphäre eines Subjekts (und einer Gruppe) verständlich gemacht werden soll, respektive die Auswahl, die es aus dem objektiven Bedeutungsreich vollzieht. Da ist es ganz zweifellos: der Reichtum der Bedeutungsdifferenzierung, die Genauigkeit oder Vagheit der Wortbedeutungen hängt an erster Stelle nicht von den sinnlichen Wahrnehmungen des Subjekts ab — die, wie wir zeigen, ja selbst unter dem richtunggebenden Einfluß der Trieb- und Interessengliederung des Subjekts stehen —, sondern von dem, was man die Gliederung seiner Interessenperspektive nennen könnte. Wo das Interesse, das Bedürfnis intensiv ist, ist der

Reichtum und die Genauigkeit der Bedeutungen (als subjektiver Intentionen) um so größer. Haustiere, Jagdtiere haben eine Fülle von bedeutungsmäßiger Unterscheidung gefunden bei Naturvölkern, die andere Tiere nur im Sinne einer vagen Allgemeinheit bezeichnen. „Geliebte Kinder haben viele Namen." Eine gute Flasche Bordeaux als Alkohol zu bezeichnen, sei zwar richtig, aber ebenso roh, wie wenn man seine Geliebte ein Säugetier nenne — soll E. Th. A. Hoffmann gesagt haben. Dieses wichtige Gesetz der Interessenperspektive des jeweiligen Bedeutungsbestandes eines Subjekts betrifft aber nicht den Ursprung der Bedeutung und der Bedeutungssphäre überhaupt, sondern nur ihre Gliederung; und es trifft die Bedeutungssphäre so ursprünglich wie die Wahrnehmungswelt des Subjekts, so daß das „Aufeinanderpassen" der Gliederungen beider Sphären sich eben aus der Identität dieser vorstellungsdifferenzierenden Triebkräfte ableitet. Nur die Auswahl der subjektiv gedachten Bedeutungen aus dem objektiv idealen Bedeutungsreich vermag der Pragmatismus verständlich zu machen, weder dieses objektiv-ideale Bedeutungsreich selbst noch die subjektive Bedeutungssphäre, die sich gemeinsam mit der Wahrnehmungssphäre in gegenseitiger Determination differenziert und entwickelt, keinesfalls aber „aus" ihr.[1]

Wie die Gliederung des Bedeutungsbestandes zunächst der Interessengliederung der Gruppe entspricht, so ist auch das Urteil zunächst gewiß nicht die schlichte prädikative Gliederung zweier sich mit dem Sachverhalt deckender Bedeutungen (rein theoretisches schlicht positives Urteil), sondern dem Gegenstand gegenüber der Ausdruck für ein ideelles Einwirken auf das ichartig und lebendig aufgefaßte Kraftzentrum, das sich im wahrgenommenen Bilde des Gegenstandes nicht anders zu „äußern"

---

[1] Vgl. zur Kritik des logischen Pragmatismus neuerdings auch Dr. med. E. Strauß, „Wesen und Vorgang der Suggestion", Abh. aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie usw., herausgegeben von K. Bonhoeffer, Berlin 1925. Strauß zeigt richtig: Der Pragmatismus nimmt die Urteile auch im sozialen Verkehr nicht nach ihrer Funktion, Sachverhalte wiederzugeben, sondern in ihrer ursprünglichen suggestiven Funktion, den Anderen zu beeinflussen, zu überreden usw.

scheint als unser eigenes lebendiges Ich in seinen Ausdrucksäußerungen. Der Primitive faßt ja die ihn umgebende Natur in allen ihren Erscheinungen als Ausdruck und Manifestation einer „Gesellschaft" von Geistern und Dämonen auf, gleichsam als Gesprächspartner, auf den er mit seinen eigenen Urteilen und Worten einzuwirken vermag. Daher sein „Wortaberglaube", daher die Auffassung der Namen der Dinge als Kräfte und Eigenschaften der Dinge selbst. Und auch im sozialen Verkehr ist das Urteil nicht primär Mitteilung eines Tatbestandes, zu der sich der Andere sinn-verstehend und dann erst („kritisch") bejahend oder verneinend verhält, sondern ein Einwirken auf ihn, ja eine „Suggestion", die das Mit- und Nachurteilen zur unmittelbaren Folge hat. Der „Einwortsatz" des Kindes, zum Beispiel „Mama", hat stets den Sinn des Ausdrucks eines Bedürfnisses mit dem Begleitwunsch, es durch das „Genannte" befriedigt zu erhalten; und die frühe Stufe, die Verbalworte und Verbalsätze in aller Sprachentwicklung wahrscheinlich einnehmen, deutet darauf hin, wie innig Denken und Tun ursprünglich vereinigt sind. Daß aber auch nach dem Prozesse der Differenzierung von Denken und Tun und nach der steigenden Individualisierung des Menschen gegenüber seiner Gruppe (welche Differenzierung und Individualisierung die Gespinnste von Suggestion, Tradition, Ansteckung ja erst beseitigt, die zuerst zwischen Ich und Seinverhalt wie trübende Medien stehen) das Urteil jenen pragmatischen Charakter behalten müßte, den es ursprünglich genetisch besitzt — den Sinn einer Nachgestaltung und Mitgestaltung des Gegenstandes, respektive sozial den Sinn einer Aufforderung an den Anderen, sich so oder anders zu verhalten —, das ist ein Irrtum des Pragmatismus. Die Differenzierung von Tun, Nachtun, Mittun und Denken ist eine für beide Prozesse gleichursprüngliche.

Ähnliche Irrtümer stecken in der Deutung, die der Pragmatismus an den kategorialen Seins- und Denkformen, Ding, Kausalität, als sogenannten „Erwartungszusammenhängen" für bestimmte Sensationen vornimmt; in seiner Theorie des Schließens als eines inneren Experimentierens und Konstruierens mit Zeichen der Dinge und ihrer

Beziehungen, das künftige Handlungen vorausentwerfen soll; in seiner Lehre von den Axiomen als impliziten Definitionen solcher Art, daß man ein Maximum von Sätzen und Theoremen daraus ableiten kann; in seinen Lehren über den Sinn des „Naturgesetzes" als eingeschränkter Erwartung und aus nach dem Prinzip von Erfolg und Mißerfolg erfolgten Selbstbeschränkungen der eigenen praktischen Tätigkeit. Doch soll hier nicht länger bei diesen Irrtümern im Einzelnen verweilt werden.

C) Das relative Recht des Pragmatismus.

Trotz dieser eben aufgewiesenen tiefen Irrungen kommt der pragmatischen Lehre dennoch in vieler Hinsicht eine positive Berechtigung zu, was zu übersehen auch alle gute und gesunde Kritik des philosophischen Pragmatismus völlig wertlos macht. Es sind dies vor allem folgende Hauptpunkte:

Der Pragmatismus sieht zunächst richtig, daß das primäre Verhältnis des Menschen — ja aller Organismen — zur Welt keineswegs ein theoretisches ist, sondern ein praktisches; daß daher alle „natürliche" Weltansicht von praktischen Motiven gelenkt und getragen ist. Sowohl die Realitätsthesis und ihr Primat vor aller Soseinsthesis in der natürlichen Weltanschauung, wie die Thesis der „Leerformen" von Raum und Zeit (als gingen diese den Körpern und Ereignissen vorher), wie auch der natürliche Vorzug, der feste, greifbare Dinge vor flüssigen, gasförmigen in das Zentrum triebhafter Aufmerksamkeit rückt, allem gleichförmig wiederkehrenden lenkbaren Sein und Geschehen aber vor ungleichförmigem und einmalig-konkretem das heißt unlenkbarem Geschehen den Vorzug schon möglicher Wahrnehmung verschafft, sind ebenfalls praktisch mitbedingt. Praktisch (in dem Gesetz der Sparsamkeit der Sehfunktion) ist ebenso bedingt, wenn wir Nahes weit kleiner, Fernes weit größer sehen, als es dem Gesichtswinkel und der geometrischen Perspektive entspricht; ist bedingt die Größenkonstanz, Gestaltkonstanz, Farbenkonstanz der Sehdinge, die alle natürliche Wahrnehmung aufweist

im Gegensatz zu dem, was zu erwarten wäre, wenn die Sinnesempfindungen sich proportional zu den Reizen verhielten. Praktisch mitbedingt ist auch alle „Intelligenz" in der Sphäre der natürlichen Weltanschauung, ist die Interessenperspektive der begrifflichen Bedeutungen eines Subjekts und einer Gruppe wie die Auswahl der in Urteilen erfaßten Sachverhalte, ist Antrieb und Richtung des mittelbaren Denkens in bezug auf zu lösende praktische, aus Trieben und Bedürfnissen uns gestellte „Aufgaben". Praktisch mitbedingt ist die Ausschaltung aller Sinnesqualitäten und aller der Werte in natürlicher Weltanschauungshaltung, die aus dem Weltbilde und -bewußtsein für wichtige respektive unwichtige Angriffspunkte unseres möglichen Handelns auf die Dinge keinerlei Zeichensinn und keine mögliche Zeichenfunktion besitzen.[1] Praktisch mitbedingt ist ferner der Interessenvorzug des natürlichen Menschen für die Außenwelt gegenüber der Innenwelt, der Fremderkenntnis gegenüber der Selbsterkenntnis. Aber aus diesen wichtigen Aufweisen folgt nur eines: daß für die Technik der Herstellung eines rein theoretischen Verhältnisses des Menschen zur Welt alle diese in dem Bildungsgesetz der natürlichen Weltanschauung wirksamen praktischen Motive erst Stück für Stück mit ihrer Wurzel durch eine besondere geistige Technik auszuschalten sind — und dies an erster Stelle für eine „philosophische" Betrachtung der Dinge. Nicht aber folgt daraus, daß es keine Erkenntnis der Welt und kein Wissen um sie gäbe, die nicht also „praktisch bedingt" wären.

Richtig hat ferner der Pragmatismus gesehen, daß auch die höchsten Erkenntnisziele der positiven Naturwissenschaft und der erklärenden Psychologie — so sehr diese Wissenschaften alles spezifisch Anthropomorphe auszuschalten suchen müssen — praktisch mitbedingt sind. Denn indem die (moderne) Wissenschaft sich zum Ziele setzt, alle Erscheinungen der Außen- und Innenwelt als abhängige Funktionen eines (formalen) Mechanismus zu begreifen, schaltet sie zwar die spezifische Organisation des irdischen Menschen als Daseins- und Soseinsbedingung der Gegenstände

[1] Vgl. das vorher Ausgeführte.

dieser Erscheinungen aus. Sie sucht zwar ein Wissen, in dessen Soseinskorrelat alles ausgetilgt ist, was nur (so wie in natürlicher Weltanschauung) auf Grund unserer sinnlichen und psychophysischen Konstitution da ist; sie sucht ein „Wissen", das auch für Wesen ganz anderer sinnlicher Konstitution als der irdisch-menschlichen gültig und gleichsam in die Sprachen aller möglichen Sinnesorganisationen zu übersetzen wäre. Dieses Ziel scheidet die positive Wissenschaft scharf von allem anthropomorph-praktischen Wissen, das in „natürlicher Weltanschauung" möglich ist. Aber — und hier beginnt das Recht des Pragmatismus — sie wählt das, was in ihr Wissen eingeht, nach einem Prinzip der Selektion aus, das selbst wieder praktisch oder primär durch eine bestimmte Wertung mitbedingt ist: nur eben nicht anthropomorph praktisch wie der Wissensgehalt natürlicher Weltanschauung, sondern praktisch in wesensbiologischem Sinn. Da kein denkbares Lebewesen — kein psychophysischer Organismus — Natur praktisch und direkt verändern kann, es sei denn durch seine spontane amechanische Bewegung, so wird der positiven Wissenschaft das durch ein „Lebewesen überhaupt" Bewegbare — direkt oder indirekt Bewegbare —, also auch Lenkbare, Beherrschbare, Abwendbare an der Natur, Gegenstand ihres Interesses, ihres Liebesvorzuges zu einem Gegenstande, auf dessen mögliche und unabhängige Variation von Größenbestimmtheit sie das Sosein aller Erscheinungen und Naturrealitäten zurückzuführen sucht. Einfacher gesagt: Die Wissenschaft führt „Natura" nach Möglichkeit auf einen Prototyp von formalem „Mechanismus" zurück, nicht weil Natura an sich nur ein Mechanismus wäre, sondern weil Natura an sich nur, soweit und sofern sie ein Mechanismus ist oder einem solchen weitgehend analog ist, auch praktisch beherrschbar und lenkbar durch ein herrschaftswilliges Lebewesen ist. Sie sucht einen Bauplan gleichsam „für alle möglichen Maschinen" — nicht wie die angewandte Technik nur für Maschinen, die je bestimmten Beherrschungszielen des historischen Menschen entsprechen, also für „bestimmte" Maschinen. Und sie nennt eine Naturerscheinung „erkannt" (in der Grenze ihrer Wissensziele überhaupt), wenn sie einen Plan angeben kann,

nach dem sie in einem bestimmten hic et nunc hergestellt werden oder doch hergestellt gedacht werden kann (Reales Experiment und Gedankenexperiment in Zeichen).

Es wäre also ein tiefer Irrtum, zu meinen, es überwinde die formal-mechanische Realitätsbetrachtung darum allein auch schon das praktisch-technische Motiv ihrer Wissensziele, weil sie alles sinnlich Anthropomorphe überwinde, alle menschliche Sinnenanschauung und alles „Erlebnis" des Menschen aus ihrem symbolischen Weltbild mathematisch formulierter Bewegungsgleichungen ausschalte. Nicht nur „der Physiker" als reines Erkenntnissubjekt — wie M. Planck sagt —, sondern „der Physiker" auch als herrschwilliges Lebewesen (und das heißt als ein mit Sinnlichkeit und spontaner amechanischer Bewegung „überhaupt" begabtes Wesen) bleibt vorausgesetzt. Man darf auch sagen: der „Mensch" bleibt vorausgesetzt, wenn man den Begriff Mensch nicht empirisch, sondern wesensontologisch versteht als „das mit einem vernünftigen Geiste verknüpfte Vitalwesen" — eine Idee, für die der gleichnamige Erdenmensch „Mensch" mit seiner besonderen Anatomie, Physiologie, Sinnes- und Bewegungsorganisation nur ein, wenn auch unser „einziges" „Beispiel" ist. Was die formal-mechanische Wissenschaft ausschaltet, ist eben nicht „Leben" überhaupt, sondern nur die menschlichen Reiz- und Unterschiedsschwellen, die Besonderheit dieser menschlichen Sinnesorgane und -modalitäten usw.; ist nicht Sinnlichkeit überhaupt, sondern dieser Sonderfall der irdischen Menschentiersinne; ist nicht vitale Lenkbewegung überhaupt, sondern nur dieser empirisch menschliche Bewegungsapparat — nicht „homo" überhaupt, sondern nur irdisches „Menschentier". —

Um die Begriffe betreffend die Eigenart dieser meiner relativ (pragmatischen) Auffassung aller formal mechanischen Naturlehre zu schärfen, ist es notwendig, zu sagen, welche andersartigen Auffassungen der mechanischen Naturlehre damit ausgeschlossen sind. Es sind teils solche, die ihren Erkennungswert überschätzen, teils solche, die ihn unterschätzen:

1. Der „Materialismus" gehört zu der Reihe von Auffassungen, die

den Erkenntniswert der mechanischen Naturlehre überschätzen, ebenso wie die ihm entsprechende absolut realistisch gemeinte sensitivistische Assoziationspsychologie; ferner der psychomechanische Parallelismus. Diese geben dem Mechanismus und seinen Voraussetzungen Raum, Zeit, homogene Bewegung irgendwelcher absolut beharrlicher „Dinge" (ob Elektronen oder Atome, ob Empfindungsdinge oder sogenannte Vorstellungen — Vorstellungsdinge), eine absolute Realität „hinter" den Erscheinungen. Damit verkennt der Materialismus jedoch die siebenfache Daseins- und Soseinsrelativität, die allem Naturmechanismus zukommt:

1) Der Materialismus verkennt die Daseinsrelativität auf ein wissendes Subjekt überhaupt, das reines Wissens fähig ist. (Das heißt der Materialist verhält sich — wie W. Schuppe einmal treffend sagte — gemäß dem Studentenlied: „Ich wollt, ich wär ein Louisdor, da koofte ich mir Bier dafor".) Das ist heute wohl allgemein eingesehen.

2) Der Materialismus verkennt sodann die Daseinsrelativität des Mechanismus auf die Gesetze „reiner" Logik und mathematischer Analysis (das heißt auf Gegenstands- und Aktgesetze des autonomen Denkgegenstandes und korrelaten Denkaktes überhaupt); auf Gesetze, die erstens nicht alle Gesetze eines Logos überhaupt sind — obzwar notwendig in ihm enthalten sind; und die zweitens durch den Mechanismus weder als Gegenstandsgesetze, noch als Aktgesetze irgendwie „erklärt" werden können.

3) Verkannt wird ferner die Daseinsrelativität des Naturmechanismus auf „sinnliche" Anschauung, das heißt solche Anschauung, die direkt oder indirekt in dem „Daß" ihrer Realisierung, nicht also in dem „Was", das sie gibt, durch irgendwelche Reize vermittelt ist, die einen Leibkörper erreichen. Nun ist aber nicht alle mögliche Anschauung und auch nicht alle tatsächliche Anschauung des Menschen „sinnliche" Anschauung, da es auch nichtsinnliche, zum Beispiel „Gestalt"-, „Struktur"anschauung gibt, deren Daten alle mögliche sinnliche Anschauung in ihrem

Empfindungsgehalt erst bedingen und möglich machen. Zu dieser Anschauung gehören zum Beispiel an erster Stelle alle intuitiven Minima, die den verschiedenen mathematischen Disziplinen zugrundeliegen und die für jede Disziplin eine besondere, über die rein formal logischen Axiome hinausgehende Wesensaxiomatik begründen.

4) Der Materialismus verkennt weiter die Daseinsrelativität des Mechanismus auf „Leerformen" absoluter Existenz „Raum", „Zeit", „Bewegung", das heißt auf pure Fikta, die weder eine von der Vernunft des Menschen, noch eine vom Dasein von „Lebewesen" und „Wesen" des Menschen unabhängige Existenz besitzen. Raum, Zeit, Bewegung sind nun aber a) an sich nicht Leerformen, sondern — was ihre puren Ordnungsgesetze betrifft, die ganz unanschaulich sind — Folgen von qualitativ und quantitativ bestimmten zeitlich wirksamen Kräften. Hierbei sind Raum und Zeit als verschiedene Dimensionen der allein ursprünglich gegebenen „Bewegung" und „Veränderung" (respektiv des beiden zu Grunde liegenden „Wechsels") nur eine je verschiedene Ausgestaltung der „Bewegungsmöglichkeit" respektive „Veränderungsmöglichkeit", die erst durch faktische Bewegung (Veränderung) zu faktischem Raum und faktischer Zeit wird. Sie sind b) in keinem Sinne absolut, sondern wesensrelativ aufeinander (Einsicht auch der allgemeinen Relativitätstheorie). Sie sind c) nicht extra mentem daseiend, da alles, was wesensrelativ aufeinander ist, kein Dasein extra mentem besitzen kann. d) Sind alle bestimmten metrischen „Größen" von Raum, Zeit, Bewegung daseinsrelativ auf Leben überhaupt und einen seelischen Beobachter überhaupt (freilich so, daß dessen sinnnliche Anschauung unabhängig von aller menschentierartigen Organisation und Beschränkung gedacht ist).

5) Der Materialismus verkennt eben damit die allgemein vitalrelative Natur alles Mechanismus und damit auch die Tatsache, daß alles

organische „Leben" (als objektiv physisch Reales und als Vitalsphäre des als „psychisch" Bewußten) sich aller Zurückführung auf Mechanismus wesensgesetzlich entzieht. Denn das, worauf Mechanismus daseinsrelativ ist — nämlich Vitalwesen —, kann nicht selbst wieder „Mechanismus" sein, wie immer es auch in der Methode mechanischer Betrachtung als Körperphänomen und „Träger" des Lebens erforscht und studiert werden möge.

6) Verkennt der formale Materialismus die Daseinsrelativität des Mechanismus und aller höchsten Prinzipe der formalen Mechanik (besonders ihres obersten Prinzips der kleinsten Wirkung) auf die technische Zielsetzung eines Lebewesens überhaupt, auf Herrschaft über Natura mit einem Minimum von Mitteln — und damit die spezifisch „pragmatische" Daseinsrelativität alles Mechanismus, überhaupt nur ein „Mittel" für Werte realisierende zielbestimmte Agentien zu sein.

7) Verkennt der Materialismus, daß jedes formal mechanische Soseinsbild der Dinge um dieser gesamten Relativierung seines Gegenstandes willen auch nur den Wert einer symbolischen Bestimmung der Natur durch „Zeichen" hat, durch die und durch deren Verknüpfung wir Menschen zwecks Herrschaft über Natura uns Pläne möglicher Herrschaft über die Punkte unseres Angriffes der Natur zu irgendwelchen (wechselnden) Zwecken verfertigen, nicht wesentlich anders als der Architekt, der sich zuerst einen Bauplan verfertigt, ehe er baut. Daß aber eben darum ein „Wissen" vom realen Sachbestand der Natur und seinem Sosein in diesem symbolischem Bilde überhaupt nicht gegeben ist, dieses Bild also ebensowenig „Wissen" von der realen Natur vermittelt, als ein Adreßbuch, das mich Menschen, die ich kennen lernen will, auffinden und immer wieder auffinden lehrt, mich über Wesen und Charakter dieser Menschen belehrt. Eine eindeutige Ordnung, die ich Dingen durch Zuordnung von Zeichen so gebe, daß ich durch pure Operationen mit den Zeichen je be-

stimmte Dinge stets auffinden, ferner trennen und zusammensetzen und ihre Stelle im System der „Jetzt-hierpunkte (das heißt der raumzeitlichen Koinzidenzen) ohne empirische Prüfung vorher bestimmen kann, belehrt mich über das Wesen dieser Gegenstände — eben je vollkommener diese Ordnung ist — um so weniger, bei ideal erreichtem Ziele (das ja auch nur die Idee eines Planes ist, keine Sache) aber über gar nichts. Sie darf es auch nicht! Denn gerade die künstliche und geschickte Umgehung alles Wesens der Gegenstände dieser Welt — ihr bewußtes Dahingestelltseinlassen, ihre Einklammerung, das heißt das Dahingestelltseinlassen alles dessen, was die Philosophie, oder was doch ihre oberste Disziplin, die Wesensontologie der Welt, interessiert (mit Einklammerung also umgekehrt alles zufälligen Daseins und Soseins im Jetzt-hier) —, die radikale Umkehr also alles philosophischen oder „reinen" Wissens und seiner Erkenntnismethodik ist ja eben das Ziel, der Sinn und der einzigartige praktisch-technische Leitwert aller formal-mechanischen Betrachtung und Forschung. Die formal-mechanische Betrachtung also tadeln oder geringschätzen, wie es gegenwärtig so vielfach geschieht, ist eben noch ein Zeichen davon, daß man sie an dem falschen Maßstab einer rein theoretischen Erkenntnis, einer wissenden Teilhabe an Natur mißt, daß man die praktische Intelligenz, die in ihr tätig ist, für „Vernunft" hält und ihre Relativität auf mögliche Naturbeherrschung und -lenkung durch vitale Bewegung ganz verkennt. Mißt man sie an dem, was sie will (nicht was einzelne Forscher „wollen", die sich ihrer bedienen), was ihr Sinn und Wert ist — die oberste Leitung zu sein der menschlichen Industrie und Technik —, so ist das symbolische Bild der Dinge, das sie herstellt, so wesentlich und so wichtig und so unersetzlich, daß die praktische Fruchtbarkeit dieses Bildes erst den Unterbau schafft für die mögliche Erreichung der Ziele des „homo sapiens" im Menschen, und insbesondere für die Erreichung dieser Ziele durch möglichst Viele.

Da der Materialismus (der Außenwelt und Innenwelt) diese siebenfache Relativität der formalmechanischen Natur- und Seelenbetrachtung übersah und den Mechanismus darum zu einem „Ding an sich" machte, alle Qualitäten, Gestalten, Formen, Ideen, Wesen, Ziele, Werte, Zwecke der Natur und der Seele aber folgerecht nur auf den Menschen relativ sein ließ, ist seine Täuschung über den Sinn und Erkenntniswert der formal-mechanischen Wissenschaft natürlich die weitaus größte. Die übrigen, gleichfalls falschen überschätzenden Lehren über den Sinn dieser Weltansicht erkennen je nur eine bestimmte Anzahl dieser Voraussetzungen als Voraussetzungen an und gehen darum je etwas minder in die Irre, als der Materialismus es tut.

2. Gibt man die unter 1) und 2) eben angeführten Voraussetzungen, das heißt den Bestand eines wissenden Subjektes überhaupt (das mechanisch unerklärlich ist) und die Geltung „reiner" Logik und Analysis als Inbegriff von Gegenstands- und Aktgesetzen (die gleichfalls mechanisch unerklärlich sind) für die mechanische Weltansicht zu, jedoch keine anderen Voraussetzungen, so kommt man zu dem Irrtum, daß „eine Welt mechanisch denken und sie denken zusammenfalle". Das heißt: die formal mechanische Weltansicht wäre dann immerhin noch die einzig „rationale" Weltansicht. Sehr nahe kommen dieser Lehre zum Beispiel Descartes, Spinoza, Th. Hobbes, Herbart, obzwar bei Th. Hobbes zum Beispiel schon ein gesunder Einschlag von Pragmatismus spürbar ist. Neuerdings ist diese Ansicht von W. Wundt[1] und sehr extrem, aber dadurch auch sehr lehrreich von M. Schlick[2] vertreten worden, sehr weitgehend auch von den beiden Kantschulen von Marburg und (mit Ausnahme der Geschichte) Heidelberg, ferner in strenger Konsequenz von Max Weber. Aber diese obige These ist gänzlich unbegründet. Wenn etwa W. Wundt meint, die mechanische Naturbetrachtung ergebe das „einzig widerspruchslose" Weltbild, da die Bewegung respektive die Veränderung des Ortes die einzige Veränderung sei, in der das, was sich verändert, seine strenge

[1] S. W. Wundt: „Die Grundlagen der mechanischen Naturansicht".

[2] M. Schlick: „Allgemeine Erkenntnislehre". II. Auflage 1925.

Identität behalte, so ist dieser Satz nur ein Zeichen, daß Wundt die obersten „rein" logischen Prinzipe falsch beurteilt und anwendet. Die Zustandsänderung im ontischen Sinne gefaßt, so wie sie Aristoteles meint in seinem Begriff der ἀλλοίωσις, ja selbst die „Verwandlung" und „Schöpfung", können bei richtiger Anwendung des Prinzips der Identität und des dem Widerspruchssatze zugrunde liegenden ontischen Prinzips, es könne dasselbe Akzidens nicht demselben Seienden zukommen und nicht zukommen, sehr wohl des Daseins teilhaftig sein; werden sie aber falsch aufgefaßt und angewandt, indem man ihre rein hypothetische Natur verkennt und (anstatt X = X respektive X hat nicht Y, wenn es ein (Non Y), zum Beispiel Z, hat) schon material, das heißt schon dem Sosein nach bestimmte Gegenstände setzt (also zum Beispiel A = A schreibt), so enthalten die Setzungen einer homogenen Zeit, eines homogenen Raumes und einer homogenen Bewegung genau dieselben „Widersprüche" wie die Zustandsänderung usw. Es ist das dauernde relative Verdienst des „Eleaten" Herbart, dies klar gezeigt zu haben. Ist nicht jeder Punkt des homogenen Raumes mit dem anderen (analog Zeitpunkt mit Zeitpunkt) streng soseinsidentisch und doch verschieden von ihm? Und hat nicht schon Zenon und ihm folgend Herbart auch „Widersprüche" in der homogenen Bewegung aufzuweisen gesucht? In der Tat bestehen diese Widersprüche, wenn man die Phänomene der Anschauung in Raum, Zeit, Bewegung, Veränderung, Verwandlung, Schöpfung, nicht als einfach „gegeben" anerkennen will (nur ein Anwendungsgebiet der logischen Prinzipe in ihnen sehend), sondern meint, es behaupteten die logischen Prinzipe etwas über das absolut Reale (der Satz der Identität zum Beispiel, daß es ein mit sich identisches soseinsbestimmtes Dasein gäbe) und daher dürfe man mit ihnen die Phänomene zerstören, respektive als „täuschende Phantome" erweisen. Auch das „eine" Ding mit seinen Eigenschaften, das „eine" Ich mit seinen vielen Gedanken, die kausale Abhängigkeit von Ursache und Wirkung, wären dann Widersprüche. Aber die logischen Prinzipe sagen nur: Bewegung ist Bewegung, Veränderung ist Veränderung, respektive Bewegung ist nicht Zustandsänderung. Keineswegs zeigen sie „Wider-

sprüche" in diesen Begriffen auf. Die These Wundts beweist also zu viel — und darum eben nichts. Wäre sie richtig, müßte man überdies die Prinzipe der Mechanik rein logisch deduzieren können, so wie es viele Aufklärungsphilosophen wollten, zum Beispiel das Trägheitsprinzip aus dem Prinzip des „mangelnden Grundes" der Bewegungsänderung, desgleichen das Kausalprinzip schon aus dem Phänomen scheinbar grundloser Veränderung plus dem Prinzip der Identität (Herbart, Th. Lipps, H. Münsterberg und andere). Von all dem kann keine Rede sein. Die Prinzipe „reiner" Logik sind mit einer nicht-mechanischen Welt also genau so wohlverträglich wie mit einer formal-mechanischen; ja sie wären es selbst mit einem absolut chaotischen, gänzlich gesetzlos wechselnden Sein.

Umgekehrt: Wenn die reine Logik aus sich selbst heraus eine logisch-vollkommene und idealbegreifliche Welt als Idee entwickelte, so wäre diese Idee — wie neuerdings H. Driesch[1] schön gezeigt hat — gerade nicht die Idee einer formal-mechanischen Welt, sondern sie fiele mit dem zusammen, was Driesch das „ordnungsmonistische Ideal" nennt, das heißt mit der Idee eines Weltganzen, aus dessen Idee man Dasein und Sosein aller seiner Teile durch pure apriorische Begriffsentwicklung (und alle Relationen dieser Teile von einem Grundgesetz) herleiten könnte — ein „Ideal" also, dessen Ausführung gerade die formal-mechanisch „summenhafte" Welt (das ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, wie es Aristoteles nannte) unmöglich macht.

Nur in genau umgekehrter Weise wie alle jene, die eine formal mechanische Weltansicht schon für eine Forderung „reiner Logik" halten, irrt H. Bergson. Einig ist er mit jenen darin, daß die Welt „denken" schon sie „mechanisch" denken heiße, daß ein Identitätsprinzip zum Beispiel nur gelte, wo es homogenen Raum und den absolut festen Körper darin gebe. Nur wendet Bergson diesen Zusammenhang nicht wie jene zugunsten der mechanischen Naturlehre, sondern gegen die mechanische Natur-

[1] S. „Ordnungslehre", 2. Auflage.

ansicht, nicht nur in der Sphäre des Psychischen und Organischen, sondern auch des Anorganischen. Er wendet den vermeintlichen Zusammenhang ebenso gegen die Logik, indem er vermeint, die logischen Prinzipe (er kennt sie nur als subjektive Denkgesetzlichkeiten, nicht als Seinsgesetze) aus dem Antrieb des Lebens herleiten zu können als dessen Werkzeuge. Und indem er eine Theorie entwirft, nach der homogener Raum, homogene Zeit, Substanz, fester Körper, (die er für Voraussetzungen reiner Logik hält) nur „praktische Schemata des Handelns des Lebendigen auf seine Umwelt" wären, muß Bergson für die metaphysische Erkenntnis der Dinge an sich selbst dem Denken überhaupt entsagen und an seine Stelle die irrationalistischen Erkenntnismittel der „Intuition" und der „Sympathie" setzen, die allein echtes Werden, Bewegung (als Dynamis), Kraft, Neuwerden und Schöpfung unmittelbar zu erfassen vermöchten. Damit aber setzt er nur eine soziologisch umgrenzte Denkart und Denktechnik (die mit reiner Logik und ihren Forderungen nichts zu tun hat), nämlich die Denkart und rationalistische substanzfeindliche Denktechnik der abendländischen, spezifisch „gesellschaftlichen" Spätzivilisation, die dem formal-mechanischen Ideal anhängt, mit Denken und Logik überhaupt gleich — um dann seinen Kampf gegen „das" Denken überhaupt zu richten. Bergson erkennt sehr richtig, daß die formal-mechanische Naturerkenntnis einen symbolisch und praktisch mitbedingten Wert besitzt und daß Philosophie und Metaphysik erst da beginnen, wo diese aufhört. Aber er verkennt, daß diese mechanische Naturerkenntnis außerdem „wahr" und „richtig" ist — nämlich für die auf Leben daseinsrelativen Gegenstände. Indem er ferner den „Begriff" überhaupt ganz nominalistisch und pragmatistisch nur als einen Bewegungsimpuls zu bildhaften Vorstellungsabläufen plus „festes" Zeichen ansieht, der unserem Handeln Wege weise, alle Kategorien als bloß praktisch-ökonomische Einheitsbildungen aufzuklären vermeint,[1] an die unser Handeln anknüpfen könne; indem er auch seinerseits (genau wie Herbart) das Kausalprinzip mit seiner besonderen mechanischen Form identifiziert und

[1] Siehe die tiefe und treffende Kritik Bergsons durch Roman Ingarden: „Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung", hrsgb. von E. Husserl. Bd. V.

dann auf das Prinzip der Identität zurückführt, gibt Bergson sich genau demselben Irrtum hin wie die oben genannten Forscher — nur eben mit umgekehrtem Wertvorzeichen. Auch er sieht im Begriff nur ein immaterielles „Werkzeug", im „Schließen" ein nach dem Prinzip Erfolg-Mißerfolg wohlbewährtes und darum erblich fixiertes Experimentieren mit „Ideen" (Gedanken-experiment), in der „Wissenschaft" („science") also nur eine Folge des vitalen Beherrschungswillens der Natur, der sich in Technik und Industrie realisiere. Die „Intelligenz" des Menschen ist ihm nur eine Folge davon, daß der Mensch „homo faber" ist. Alle diese Irrtümer haben wir bereits im Vorstehenden widerlegt.

Aber so irrig und unhaltbar diese Bergsonsche Lehre von der nur praktischen Bedeutung des „Verstandes" ist, so richtig sieht er andrerseits erstens, daß Philosophie und Metaphysik von der Wissenschaft wesensverschieden sind und ihr kontemplativ-apraktisches Ideal der Erkenntnis neben und über dem der Wissenschaft besteht. Und er sieht zweitens richtig, daß die formal-mechanische Erklärungsmethode praktisch und biologisch mitbedingt ist und darum das „Leben" mechanisch nicht erklärbar sein kann. Erst in seiner positiven Lehre von der metaphysischen Erkenntnis durch „Intuition" als der höheren Synthese von Intelligenz und Instinkt und in seiner eigenen Theorie des Lebens und seiner Entwicklung beginnen die sachlichen Irrtümer Bergsons.

3. Ein dritter eigener Typus der Lehre vom Sinn der formal-mechanischen Naturansicht — und zwar dieser Naturansicht auf der Stufe der Newtonschen Wissenschaft, auf der eine vollständige Formalisierung dieser Ansicht noch nicht durchgeführt ist — wird von der Philosophie Kants und den sogenannten Neukantischen Schulen dargestellt. Seine gegen den zweiten Typus abweichende Eigenart gewinnt dieser Typus durch die Lehre von der Apriorität, Subjektivität und der gleichwohl bestehenden gegenständlichen („transzendentalen") Gültigkeit der Anschauungsformen von Raum, Zeit und Bewegung (bei der Kant noch schwankt, ob sie ein „reiner" oder „empirischer" Begriff sei) wie durch die Konzeption einer von „reiner analytischer" Logik verschiedenen synthetischen transzendentalen Logik

als des Inbegriffs der Möglichkeitsbedingungen des Erfahrens der Gegenstände der Natur und darum auch der Gegenstände der Natur selbst (Die sogenannte Kopernikanische Wendung „Der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor"). Will man nicht — was man problemgeschichtlich wohl könnte — schon in dem alles beherrschenden Gedanken Kants, es sei denkendes Erkennen ein synthetisches Formen und spontanes gesetzlich gebundenes Bilden der Gegenstände der Natur (als Erfahrungszusammenhang) — nicht aber ein nur rezeptives Erfassen des Soseins der Gegenstände —, ein „pragmatisches" Motiv sehen, so fehlt Kant der Gedanke, daß dem mechanischen Weltbilde eine praktisch-technisch mitbedingte Bedeutung zukomme, der Metaphysik aber eine rein theoretische, so vollständig und so radikal, daß er das Verhältnis geradezu in sein Gegenteil verkehrt: die mechanische Weltlehre der Naturwissenschaft (und Assoziationspsychologie) ist „rein theoretisch", wenn auch im Sinne der gänzlichen Umbildung dieses Begriffs „Erkennen" durch den neuen Erkenntnisbegriff des „Formens"; und die Metaphysik kann für ihn einige ihrer Thesen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zum Beispiel) nur halten, indem sie sich auf „Postulate" auf Grund des Sittengesetzes aufbaut. In diesem Zusammenhang ist uns nur wichtig, daß Kant erstens einsieht, daß die reine Logik als solche auch ein ganz anderes Weltbild zulasse als das formal-mechanische — ein zweifelloser Fortschritt! —; und zweitens, daß diese Naturansicht für die „Dinge an sich" keinerlei Erkenntniswert habe, da die drei Hauptdaten „Raum", „Zeit", „Bewegung" nur menschliche" Formen der Anschauung der Dinge seien, die diesen Dingen selbst nicht zukämen — sicher ein weiterer großer Fortschritt. Kants Beweis freilich, seine in vielem unhaltbare Raum- und Zeitlehre wie seine (durch nichts als das proton pseudos, „gegeben" sei nur ein ungeordnetes Chaos von Empfindungen, gestützte) Konzeption eines synthetisch formenden, die Gegenstände der Erfahrung erst hervorbringenden Denkens und einer eigenen Wissenschaft von ihm, der „transzendentalen Logik", halten wir für ganz unstichhaltig. Indem auch er genau wie Newton Raum und Zeit als „selbständige" Leerformen ansieht, die den Dingen und ihren Verhält-

nissen, respektive den Ereignissen und ihren Verhältnissen vorhergehen, hat Kant — wenn er auch diese für Newton an sich bestehenden Formen zu bloß „menschlichen" Anschauungsformen macht, nicht also wie Newton in seiner Lehre vom Raum als „sensorium Dei" zu göttlichen Anschauungsformen — wie kaum ein anderer das Werden einer richtigen Raum- und Zeitlehre verhindert, die auf alle Fälle von der Erkenntnis auszugehen hat, daß Raum und Zeit unabhängig von Dingen, Ereignissen und ihren Verhältnissen nichts sind als Phantome der menschlichen Triebphantasie. Und indem er ferner übersah, daß Raum und Zeit erst von dem ursprünglicheren und einfacheren Datum der dynamisch gefaßten „Bewegung", „Veränderung" und in letzter Linie vom „Wechsel" her zu verstehen sind — nicht aber Bewegung den Bestand von Raum und Zeit als Voraussetzung fordert —, hat Kant auch von dieser Seite her das Aufkommen einer richtigen philosophischen Grundlegung der theoretischen Physik stark gehemmt. Da er ferner vermöge seines transzendentalen Idealismus und empirischen Realismus jede theoretische Metaphysik bestritt — die Luftbauten der Postulatenlehre entschädigen nicht für sie — und auf Grund seiner schon vor allem Philosophieren bestehenden dogmatischen Überzeugung von der Gültigkeit der formal-mechanischen Weltansicht (im Sinne Newtons) diese Lehre von der empirischen Realität auch für das Leben und die empirische Seelenlehre für „allgültig" hielt, hat er, im ganzen gesehen, die Grenzen dieser Weltansicht nur insoweit (an sich verdienstvoll) erkannt, daß er ihre metaphysische Gültigkeit bestritt. Sonst aber hat Kant mehr als jeder andere Philosoph ihre Herrschaft über die Geister befestigt.

Von der siebenfachen Relativität des Daseins der Gegenstände der mechanischen Naturlehre hat Kant also nur die drei ersten Arten ihrer Relativität klar erkannt, die vier anderen Arten ihrer „Grenzen" übersehen.

4. Es ist nun das ungemeine Verdienst der positivistischen und pragmatistischen Gedankenbewegung, hier wahrhaft „über Kant hinaus zu gehen" — in vielem anderen freilich weit hinter ihm zurückbleibend. Diese ihre spezifischen Verdienste um die Aufklärung des Sinnes der formal-

mechanischen Naturlehre werden nicht geschmälert durch die abgrundtiefen philosophischen Irrtümer der beiden philosophischen Richtungen. Sie werden nicht geschmälert dadurch, daß der Positivismus (Kants proton pseudos teilend) die sensualistische Gegebenheitslehre festhält, ursprünglich seien allein reizproportionale Empfindungen gegeben; dabei aber das nicht sieht, was Kant bereits klar und für immer gültig gesehen hatte, daß die Strukturzusammenhänge der Erfahrung, an deren Leerstellen die Empfindungen eintreten und allein eintreten können, den Empfindungen wahrhaft „vor-gegeben" seien — eine Tatsache, die Kant nur falsch erklärte, indem er sie ihrem Ursprung nach auf apriorische Funktionsgesetzlichkeiten des Verstandes allein zurückleitete. Sie werden auch nicht dadurch geschmälert, daß zum Beispiel Avenarius und E. Mach alle logischen Gesetze des Denkens, anstatt (richtig) auf Seinsgesetze, auf das Prinzip der Ökonomie des Denkens zurückzuleiten versuchten — ein Versuch, den E. Husserl endgültig widerlegt hat.[1] Sie werden auch nicht geschmälert durch die unmögliche Umdeutung, welche die Pragmatisten mit dem Begriff der „Erkenntnis", der Wahrheit, der Evidenz, vorgenommen haben. Denn einige dieser Irrtümer allgemein philosophischer Observanz sind nur falsche Generalisierungen richtiger Einsichten, die an der Erkenntnispraxis des exakten Naturforschers (insbesondere der theoretischen Physik) gewonnen sind, auf das Wesen von Erkenntnis überhaupt. Der Fehler ist hier, daß man die Arten der Erkenntnis (der exakten und philosophischen) nicht scheidet und aus einem höchsten Begriff des „Wissens", der Teilhabe eines Seienden am Sosein eines Anderen, ableitet, sondern dasjenige auf Wissen, Erkenntnis überhaupt überträgt, was lediglich an der Erkenntnispraxis der formal-mechanischen Naturforschung gewonnen worden ist.

Die eigentlichen Positivisten gehen im Unterschied zu den bisher behandelten typischen Lehren über den Erkenntniswert der formal-mechanischen Naturlehre ohne Zweifel zu weit in deren Relativierung. Sie machen

---

[1] Vgl. den I. Bd. seiner „Logischen Untersuchungen".

das Bild, das sie von der Natur (und Seele) gibt, nicht nur biologisch-relativ und relativ auf die praktische Aufgabe, durch Technik Natur zu beherrschen, sondern sie gehen soweit, diese Naturansicht auch historisch zu relativieren. Sie sehen nicht nur die einzelnen Schwierigkeiten in ihrer Durchführung; sie neigen vielmehr zu dem Irrtum, daß mit der älteren material „mechanischen" Naturansicht der Galilei-Newtonschule, die alle Disziplinen der Physik, Chemie, Biologie zu einer Anwendung der „Mechanik" im engeren Sinne machen wollte (heute völlig erledigt durch die Elektrizitätslehre und Optik), auch die formal-mechanische Naturlehre überhaupt dahin falle (die kein absolut konstantes bewegliches ausgedehntes „Ding" setzt), daß auch sie nur eine vorübergehende Erscheinung der Geschichte der Wissenschaft sei. In diesem Sinne hat besonders E. Mach in seinen erkenntnistheoretischen und die Geschichte der Physik betreffenden Werken, hat auch P. Duhem das Ideal der mechanischen Naturlehre als Erkenntnisideal bekämpft, um es zu ersetzen durch jenes Ideal, das schon Descartes vorgeschwebt hatte und das durch Einstein und Minkowsky neuerdings wieder starken Anhang gewonnen hat: durch das Ideal einer reinen und konsequenten Mathematisierung, besser Geometrisierung der Physik. Das Ideal wäre erreicht, wenn alle Formen des Kraft-Wirkens — das heißt des Kausalbegriffes —, desgleichen alle Arten von Substanzbegriffen aus der Physik ausgeschieden würden und nichts als „erkannt" gelten dürfte als mathematische, in letzter Linie analytisch bestimmte Funktionalabhängigkeiten[1] der Veränderungen der beobachteten Erscheinungen untereinander. Während der — als Philosoph — realistisch und aristotelisch orientierte P. Duhem aber eine von dieser „mathematischen Physik" ganz unabhängige Metaphysik der Natur höchst weise anerkannte, hielt E. Mach, der alle außersensuelle Realität bestritt und jede Metaphysik für nichtig hielt, dieses Erkenntnisideal für das einzige, das wir gegenüber der Natur besitzen. Was war dann aber im Verhältnis zu diesem Erkenntnisideal die mechanische Naturansicht? Nur ein geschichtlich zu verstehender Durchgangspunkt,

[1] Auch Zeit- und Raumgrößen müßten natürlich in diese Funktionalgesetze als materiale Bestimmungen ihrer Stellen eingehen.

es zu erreichen. Die Meinung E. Machs ist, kurz gesagt, die folgende: „Erklären" ist gar nicht ein Mehr, als Natur in Form von mathematischen Gesetzlichkeiten eindeutig bestimmbar machen — es ist ein Weniger. Es ist nicht die „Ursachen" der Erscheinungen erkennen (das heißt Soseinsgründe und Daseinswirkfaktoren), sondern dieses Wort „Erklären" hat nur die subjektive denkökonomische Bedeutung: ein relativ Unbekanntes auf ein relativ schon Bekanntes als Bestandteil des Bekannten, respektive als gesetzliche Modifikation und Abänderung des Bekannten, zurückführen. Oder auch — wie es neuerdings mit seltener Konsequenz M. Schlick formulierte —: Erkennen ist nur etwas in einem Komplex wiederfinden, was in einem wahrgenommenen Komplex schon vorher gegeben war, und es möglichst eindeutig durch ein Zeichen bezeichnen. Da man nun in der an sich zufälligen „Geschichte" der abendländischen Physik etwa seit Galilei die Bewegungserscheinungen ponderabler Massen zeitlich-historisch zuerst studierte, sie und ihre Gesetze also auch zuerst „bekannt" wurden, so suchte man alle Naturerscheinungen, die ja weniger bekannt waren, auf die Grundbegriffe und Prinzipe der Mechanik zurückzuführen — meinte dabei aber fälschlich, sie durch dieses Verfahren auch ontologisch zu „erklären". Wäre es also „zufällig" anders gegangen, hätte man zum Beispiel die Licht- und Elektrizitätserscheinungen „zuerst" studiert oder zuerst die akustischen Erscheinungen, so hätte man sich wohl die Bewegungserscheinungen ponderabler Massen mit Hülfe dessen „erklärt", was innerhalb der physikalischen Optik, Elektrizitätslehre, Akustik, „Analogien" zu den Bewegungserscheinungen ponderabler Massen dargeboten hätte! — So heuristisch wertvoll nun solche „Analogien" sich im Fortschritt der Wissenschaften erwiesen haben,[1] deren Bildungsweise dem Prinzip der Denk- und Bilderökonomie genau folgt, so sehr ist es doch zu fordern, daß sie im fertigen Bau der Wissenschaft wieder ausgemerzt werden, da sie sonst dem Fortschritt der Wissenschaft schädlich werden. Und das gilt an erster Stelle für die „mechanischen Analogien" und

[1] Siehe besonders E. Machs schöne Beispiele in seinem Buch „Erkenntnis und Irrtum".

„Modelle", mit denen man die Erscheinungen ontisch zu „erklären" meinte. Also im fertigen Bau der Wissenschaft — weg mit allen übersinnlichen „Hypothesen" und Realitäten, Substanzen, Ursachen, Kräften! Und Reduzierung des Gewußten auf meßbare Sinnesdata und mathematische Gleichungen, das heißt sogenannte „Naturgesetze", die unsere „Erwartungen einschränken"!

Die Lehre Machs enthält Schwierigkeiten und Widersprüche in großer Zahl, wie längst dargetan worden ist[1]. Woher auch nur die objektiven Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten der Elementenkomplexe und ihrer Veränderungen, wenn alles, was unser Geist besitzt, auf „Elemente" zurückgeht, die auf den Organismus und seine Veränderungen bezogen „Empfindungen" heißen? Relationen sind doch nicht sinnliche Elemente wie blau, hart, sauer! Bringen wir sie spontan hervor, wie können sie dann Wahrheit geben über das objektive Sein? „Finden" wir sie aber in der Anschauung, wie läßt sich dann der atomistische Sensualismus halten? Gibt es denn nicht auch nicht-sinnliche Anschauung? Und besitzen denn wirklich die „Elemente" und ihre Komplexe, so wie sie in der Wahrnehmungserscheinung da sind, untereinander strenge „Gesetzmäßigkeit" der Veränderungen? Besitzen nicht vielmehr erst die realen und gedachten relativ konstanten Gegenstände und Vorgangseinheiten diese Gesetzmäßigkeiten — im ausgesprochenen Gegensatz zu den inkonstanten, flüchtigen, den physikalischen Reizen gar nicht einmal proportionalen Empfindungen?[2] Setzt nicht die Annahme einer Naturgesetzlichkeit die transbewußte intentionale Gegenständlichkeit der Natur (die in Sensationen „erscheint", aber nie durch sie deckbar ist) oder nicht gar auch die transbewußte Realität der Natur schon voraus?[3] Beides widerspräche den

---

[1] S. unter anderen Gerhards Buch über E. Machs Erkenntnislehre; vgl. auch meine Kritik im „Formalismus in der Ethik", 2. Aufl., S. 424 ff.

[2] S. die treffenden Ausführungen Carl Stumpfs in seiner Akademieabhandlung „Die Einteilung der Wissenschaften".

[3] Ich werde im ersten Bande meiner Metaphysik zu zeigen haben, daß das Erste der Fall ist, das Zweite aber nicht der Fall. Der kritische Realismus (E. Becher, O. Külpe)

Thesen Machs. Und hat Mach nicht nur darum meinen können — ähnlich wie Hume —, die Substanzidee auf die Tatsache relativ konstanter Elemente = Empfindungskomplexe zurückgeführt zu haben, weil er schon die puren Qualitäten und Empfindungen selbst substanzialisiert und verdinglicht hat?[1] Ferner: in der Art, wie Mach mit dem „Prinzip der Denkökonomie" operiert, steckt nicht nur der (von E. Husserl und in anderer Weise von der Denkpsychologie der Külpeschule) heute streng widerlegte Irrtum, unanschauliche Bedeutungsintentionen und objektive Korrelate dieser Intentionen in den Sachen selbst zu leugnen und Begriff wie Gesetz nur als „Ersparnismittel" für mögliche Sinneseindrücke anzusehen; auch in der Anwendung des Prinzips liegt bei Mach ein seltsamer Widerspruch verborgen. Ist die Annahme zum Beispiel einer transbewußten Realität der Natur (sehen wir von ihren sonstigen Gründen ab) eine ökonomische Annahme und ist das Prinzip der Denkökonomie selbst der Logik höchstes Prinzip, warum bestreitet sie dann E. Mach? Und gilt nicht dasselbe für Substanz, Kausalität und für die formalmechanische Reduktion der Erscheinungen? Indem Mach sein Ökonomieprinzip in diesen fundamentalen Fragen eigentlich fallen läßt, zeigt er eine tiefe Skepsis gegen sein eigenes Prinzip, ja er bricht ihm selbst das Genick; er zeigt, er selbst wolle die Welt eben nicht „nur" ökonomisch, sondern den Gegebenheiten selber angemessen und rein „logisch" denken. Dann kann aber auch die Logik nicht im Ökonomieprinzip aufgehen — und damit ist eine „reine Logik" eigentlich schon anerkannt. Auch über Natur und ontische Voraussetzung des Ökonomieprinzips befanden sich sowohl Avenarius wie E. Mach in einer seltsamen Täuschung. Es duldet keinen Zweifel, daß dieses Prinzip selber ein durchaus teleologisches Prinzip ist. Legt man dem psychophysischen Organismus eine „Tendenz" bei, sich je durch ein Minimum von Mitteln und Energieverbrauch selbst zu erhalten, so hat man eine mechanische Auffassung des Lebens und des

irrt, wenn er meint, die transbewußte Realität sei eine Voraussetzung der Naturgesetzmäßigkeit.

[1] S. meine Kritik E. Machs im „Formalismus in der Ethik", S. 424 ff.

Organismus, ferner eine streng assoziationspsychologische Erklärung der seelischen Erlebnisse prinzipiell schon verlassen; das heißt: man ist — in irgendeinem Sinn des vieldeutigen Wortes — Vitalist. Beide Denker aber zeigen in ihren Schriften keine Andeutung, daß sie sich dieses „Kryptovitalismus" ihrer Philosophie auch bewußt waren. Erst bei H. Bergson tritt dieser Zusammenhang bewußt hervor. Hier erst, wo der nur praktische Sinn des Mechanismus in extremster Form behauptet, aber zugleich bewußt ein apraktisches rein theoretisches Weltbild erstrebt wird (freilich unter „sacrifizio dell' intelletto"), wird die formal-mechanische Gesetzlichkeit eine nur für je einen zeitlichen Querschnitt des Weltprozesses (nicht für Werden und Entwicklung der Welt) „annähernd" gültige Unterart von teleoklin gerichteten Vitaltendenzen des „élan vital" und von Beziehungen, die den Charakter und Typus konkreter historischer Entwicklungskausalität aufweisen. Weder bei E. Mach und Avenarius noch bei H. Bergson aber läßt sich begreifen, wie denn ohne Voraussetzung ontischer und realer Konstanten im Naturgegebenen selbst es überhaupt möglich sei, die Welt nach dem Ökonomieprinzip zu denken. Eine große Reihe Denker des 17. und 18. Jahrhunderts, zum Beispiel Leibniz, Maupertius u. a. hatten ein ontisch reales Ökonomieprinzip angenommen und versuchten von ihm aus (in meist wenig ordentlicher Schlußweise) zur „Weisheit" und „Güte" des Schöpfers der Dinge aufzusteigen. Das „principe du meilleur" von Leibniz, das die Schöpfung Gottes und den Gang der Natur nach dem Prinzip eines Maximums von Komposibilitäten in sich widerspruchsloser Dinge vor sich gehen läßt, ist wohl die abstrakteste, am reinsten „ontologische" Form, die dieses ontische Prinzip einer lex parsimoniae gefunden hat. Nur besondere Unterarten dieses Prinzips waren für die Mechanik und Physik die ontisch gedachten Prinzipe „der kleinsten Wirkung", des „kleinsten Zwanges", der „virtuellen Verschiebungen", des Trägheitsprinzips. Des teleologischen Charakters dieser Prinzipien war man sich damals klar bewußt. Aus diesem: „Gott" oder die „Natur der Dinge" verfährt so, machten die modernen Positivisten ein: „der Mensch denkt so". Mit Recht? Ich glaube nicht! Ich bin durchaus der

Meinung, daß der Gedanke Max Plancks,[1] daß sich alle Naturgesetze in statistische Zufallsgesetze und in solche, die eine dynamische Notwendigkeit aussprechen, teilen und die obersten Prinzipe, die jene „dynamische Notwendigkeit" nach verschiedenen Richtungen bestimmen, sich — wie es Plank schön gezeigt hat — auf das „Prinzip der kleinsten Wirkung" zurückführen lassen, auch philosophisch zu würdigen ist. Aber ich sehe darin, daß diese Rückführung möglich ist, auch einen der Wahrscheinlichkeitsbeweise, die ich für die an sich amechanische (darum aber noch nicht notwendig organizistische) Natur des — untergeistigen — Alls als Ganzes anzusehen pflege. Denn das Prinzip der kleinsten Wirkung als des obersten Grundes der Prinzipe der Mechanik und der Lebensgesetze zugleich ist selbst kein mechanisches, sondern ein durch und durch teleoklines Prinzip und macht eben damit alles, was gemäß den mechanischen Prinzipen vor sich geht, zum technischen Mittel einer Kausalität von teleokliner Grundart; darum noch nicht notwendig der vitalen und organischen. Das subjektive Prinzip der Denkökonomie, alle Sätze so einfach wie möglich zu begründen, ist dann aber nur ein Spezialfall dieses kosmisch teleoklinen Prinzips; es ist selbst nur eine Anpassung an das ontisch gültige Prinzip der kleinsten Wirkung. Mit dem „psychologischen Ökonomieprinzip", das besagt, unsere Seele neige Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen, darf es natürlich nicht verwechselt werden, da die einfachen Gründe der Wahrheiten psychologisch meist nicht zeitlich zuerst, sondern am spätesten gefunden werden, und hier die Regel des Aristoteles gilt, daß das, was an „sich das Erste" ist, „für uns das Zweite" ist.

Sehen wir uns nach diesen Vorbemerkungen das Urteil Machs über den Erkenntniswert der mechanischen Naturlehre näher an, so bemerken wir, daß er weit über das Ziel hinausschießt. Hätte er auch mit seinem Urteil vom „historischen Zufall" für die alte, heute von der Wissenschaft verlassene Tendenz des 17. und 18. Jahrhunderts (die noch das 19. Jahr-

[1] Vgl. Max Planck „Das Prinzip der kleinsten Wirkung" in „Physikalische Rundblicke". Leipzig 1922.

hundert bis zu Helmholtz und Lord Kelvin einschließt), die ganze Physik und Chemie usw. zu einem Spezialfall der Mechanik ausgedehnter Massen zu machen, recht, so sicher völlig unrecht für die formal-mechanische Betrachtung der Welt überhaupt. Diese letztere ist ja auch durch die Einordnung der Mechanik ponderabler Massen in die Elektrizitätslehre, auch durch die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie keineswegs verlassen worden; denn sie setzt weder die Annahme eines bestimmten absolut konstanten „Dinges" noch ein bestimmtes Gesetz der Bewegung voraus, sondern nichts als die Wesenszusammenhänge, die in Raum, Zeit, Bewegung selbst als letzten Gegebenheiten gründen. Und doch ist auch diese „formale" mechanische Naturlehre heutiger Physik „mechanisch" zu nennen, insofern, als zwar nie das Wesen der Naturerscheinungen, wohl aber die meßbaren Koinzidenzen derselben in Raum und Zeit und die Gesetze dieser Koinzidenzen dasjenige ausmachen, von dem die Erscheinungen ihrem Dasein und Nichtdasein, ihrem zufälligen Sosein und Anderssein nach, als Abhängige begriffen werden sollen. Zeit, Raum, Bewegung, wie immer man sie fassen mag, behalten also einen spezifischen Vorrang vor allen Qualitäten — einen Vorrang nicht notwendig des Seins (im Sinne der Lehre von einer „subjektiven" Natur der Qualitäten, Formen, Gestalten, Werte, Ziele und Zwecke), aber doch auf alle Fälle der Berücksichtung in der Richtung der Forschung. Schon dies aber kann Machs sensualistische Elementenlehre nicht verständlich machen, da sie Raum, Zeit, Bewegung nicht anders gegeben sein läßt als blau, sauer, hart.

Auch der geschichtliche Verlauf der Dinge spricht nicht für Machs These von der „historischen" Relativität der mechanischen Naturlehre. Diese seine These erklärt zum Beispiel nicht, daß das formale Programm einer mechanischen Naturerklärung tatsächlich der Ausführung dieses Programmes so gewaltig vorauseilen konnte. Sicher nicht darum, weil ihnen die Bewegungserscheinungen durch empirisches Studium besonders „bekannt" gewesen wären — waren sie ihnen im Sinne der positiven Wissenschaft doch ganz unbekannt —, haben schon Demokritos und Leukippos im Altertum ein universales Programm dieser Naturlehre entwickelt. Und

auch seit Galilei und seinen (uns besonders durch P. Duhems Forschungen genauer bekannt gewordenen) Vorgängern ist das Programm und das Formschema dieser Weltansicht seinen tatsächlichen Ausführungen in den besonderen Teilen der Physik, der Chemie, der Biologie, der Seelenlehre (als Assoziationspsychologie), stets gewaltig vorausgeeilt. Es verhält sich daher doch wohl umgekehrt, als wie Mach meint. Die Bewegungserscheinungen zunächst ponderabler Körper wurden — auch historisch — notwendig zuerst „bekannt" und zuerst studiert, da das logische Gestaltschema dieser Weltansicht in den Begründern der modernen Dynamik und Physik von vornherein lebte — bereits eine umfassende Protothese war, ehe es im einzelnen Hypothese wurde, und lange bevor ihre empirische Durchführbarkeit in den einzelnen Teilen erwiesen war (also sukkessiv eine mechanische Akustik, Wärmelehre, Optik usw. entstand). Auch die Hartnäckigkeit, mit der dieses Erkenntnisideal der Erfahrung, Beobachtung, Messung, oft weit mehr zum Trotze, als durch den genetischen Verlauf der Erfahrungen bedingt, kraft eines kühnen Willensaktes in Zeiten festgehalten wurde, in denen „Beweise" für es oder auch nur Bewährungen noch ganz mimimal waren, zeigt, daß Mach den großen Gang der Dinge nicht richtig, auch geschichtlich nicht richtig sieht. Es wird das im Großen gesehen überaus plötzliche Aufspringen dieses Schemas der Welterkenntnis im Gegensatz zu der einundeinhalbtausendjährigen Herrschaft der ganz entgegengesetzten „organologischen" Weltansicht des Aristoteles — die alle Urphänomene, alle Seinsformen und Werdeformen des organischen Lebens auch auf die tote und geistige Welt übertrug und wesentlich apraktisch-kontemplativ war — nicht dadurch verständlich, daß es plötzlich Einigen (zufällig) eingefallen sei, die „Bewegungserscheinungen genauer zu studieren". Wenn also die mechanische Weltansicht weder durch Logik und Mathematik allein gefordert ist, noch sich aus einer „reinen" apraktischen unumstößlichen Erfahrung und Beobachtung ergab, so muß sie doch einen Ursprungsgrund und eine Ursprungsmöglichkeit besitzen, die weit tiefer in den Dingen und im Menschen überhaupt wurzelt, als es Mach mit seiner historischen Zufallslehre annimmt.

Nun hat freilich Mach selbst in concreto seiner historischen Darstellungen hier mehr als jeder Anderer die richtigen Wege gerade zum historischen Verständnis des Ursprungs der mechanischen Naturlehre im modernen Abendland gewiesen — durch den in seinen Werken immer wiederkehrenden Nachweis nämlich, daß die meisten grundlegenden Experimente sich gelegentlich technischer Probleme und Aufgaben wie von selbst ergaben; daß mithin ein neuer Wille zur Beherrschung der Natur und ein neuer Glaube an die restlose Durchführbarkeit dieses Herrschaftswillens am Anfang des Ursprungs jenes Denkschemas steht. Der Ursprung des selbst uneinsichtigen „Glaubens", Natur müsse so sein und darum so gedacht werden, daß sie schlechthin lenkbar, beherrschbar, bestimmbar sei durch Wille und Bewegung des Menschen — das ist es in der Tat, was uns das so plötzliche Aufspringen jenes Schemas erklärt — ein neues Ethos und eine neue Triebstruktur des Menschen, die eine neue Denkart und -form erst zur Folge haben. Mach war trotz aller pragmatistischen Keime seiner Lehre nicht „Pragmatist" genug, um seine vielen einzelnen Beobachtungen dieser Art über die technische Bedingtheit des Wissensfortschrittes in die prinzipielle Erkenntnis zusammenzufassen, daß nicht die Regel, Unbekanntes durch Bekanntes zu „erklären", sondern dieser neue Beherrschungswille der Natur es war, respektive noch besser gesagt, die neue Bewertung der Herrschaft des Menschen über die Natur, dem die organisch-kontemplative Weltansicht des Mittelalters zum Opfer fiel. Dieser souveräne Herrschaftsgedanke erscheint in Theologie (Voluntarismus der Skotisten, Protestantismus, besonders Calvinismus und Puritanismus mit ihrer Übersteigerung des Machtwillens in Gott), Menschenlehre als Psychologie (Assoziationspsychologie), Staats- und Gesellschaftslehre, (Bodinus, Machiavelli, Hobbes), Politik (Merkantilismus und Ausbildung des absoluten Staatsgedankens und des Souveränitätsbegriffs, Gleichgewichtslehre), ebenso ursprünglich und gleichzeitig wie in der mechanischen Naturlehre. Auch der formale Atomismus des zu beherrschenden Gegenstandes und die Zersetzung der objektiven Formidee erscheinen gleichzeitig in der Naturerkenntnis (daher

Nominalismus) und Staats- und Gesellschaftsauffassung (atomistischer Singularismus und Atomismus), in Biologie (Descartes) und Psychologie (Assoziationspsychologie und Mosaiklehre).[1]

Aber sehen wir von allem Geschichtlichen ab und suchen wir die weiteren Gründe für Machs erkenntnistheoretischen Irrtum:

Es gibt eine tiefgreifende verborgene Wurzel der formalmechanischen Weltbetrachtung (und der Ausbildung ihrer Stufen), die nicht in einer besonderen Lage der Geschichte der Forschung und dessen, was „zuerst bekannt" wird, gegründet ist, sondern die in dem gleichzeitigen allgemein-biologisch und praktisch bedingten Gesetz der Bildungsweise schon des natürlichen Weltbildes des Menschen, also in der natürlichen Wahrnehmung gegründet ist. Und diese Wurzel ist historisch konstant, nicht variabel. Diese Wurzel liegt weder in der Natur der absoluten Dinge selbst, wie der naive Materialismus meint, noch in reiner Logik oder in transzendentaler Logik und reiner Mathematik (Kant), wohl aber in den allgemeinsten Gesetzen, nach denen sich die Milieustruktur und die natürliche Wahrnehmung, respektive das natürliche Denken dieser Struktur bei allen möglichen Lebewesen bildet und bilden muß, die überhaupt eine natürliche Wahrnehmung und eine Umwelt besitzen. Wir können auch sagen: die mechanische Weltbetrachtung und ihr „Schema" ist kein Ergebnis der Erfahrung unserer menschlichen Zufallssinne, sondern ihr gegenüber „apriori". Aber sie ist apriori nur für alle diejenige mögliche Erfahrung, die für die zweckmäßigen spontanen Bewegungen eines Lebewesens überhaupt, also motorisch-praktisch „bedeutsam" oder „wichtig" ist; — keineswegs ist sie apriori für alle mögliche Erkenntnis, für alles mögliche Anschauen und Denken der Welt überhaupt. Sie ist auch kein rationales Apriori, wie Kant gemeint hat, noch ein Apriori des Menschen überhaupt, sondern ein nur biologisch relatives und nur in den Grenzen dieser Relativität des Da- und Soseins der Gegenstände „allgemeingültiges" Apriori. Und sie ist ebenso kein Apriori für den

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen in der vorhergehenden Abhandlung „Zur Soziologie des Wissens".

Menschen überhaupt, insbesondere nicht für den Inbegriff von Wesensmerkmalen, die den Menschen erst zum „Menschen" (animal rationalis) machen; sondern nur für den Menschen als „homo faber" oder als praktisch-intelligentes Tier besteht diese Apriorität. Es handelt sich also um ein Apriori der „praktischen Intelligenz" und der sie bedingenden Triebstruktur, die als solche zugleich die Bildungsweise unserer natürlichen Wahrnehmungswelt bedingt. Zu einem bewußten Programm nicht „natürlicher", sondern wissenschaftlich-künstlicher Weltbetrachtung kann die mechanische Weltbetrachtung aber nur da werden, wo die bewußte und geistig gewollte — als oberst gewertete — Herrschaft über die Natur, wo das Prinzip technischer Zielsetzung das Auswahlprinzip bildet für die Gegenstände nach Dasein und Sosein, die als unabhängig Variable der Naturerscheinungen erkannt werden sollen.

Machen wir diese Sätze im Einzelnen verständlich:

E. Mach übersah, daß — so unsagbar weit sich auch der Sinngehalt des physikalisch formalmechanischen Weltbildes und die Realsetzung dieses Sinngehaltes entfernt von der Dürftigkeit der Tatsachen, die in die natürliche Umwelt des Menschen und seine Wahrnehmung eingehen — das Bildungsgesetz und die Fundierungsordnung der Gegebenheiten in beiden Arten der Weltanschauung streng dieselben sind; ja, daß das Schema der formalmechanischen Gegenständlichkeit kein anderes ist als das idealisierte und verabsolutierte Gesetz der Gegebenheitsordnung der Gegebenheiten natürlicher Weltanschauung — nur mit Abzug des natürlichen Anthropozentrismus, also auch mit Abzug der Besonderheit spezifisch menschlicher Sinnesorganisation und all ihrer spezifischen Eigenschaften und aller nur von ihr abhängigen Inhalte. Dies kann gezeigt werden für die Grunddaten: Realität, Wert, Zeit, Raum, Bewegung, Substanz, Kraft, Gleichförmigkeit des Geschehens und für die Rolle der Qualitäten, Beziehungen, Formen und Gestalten hier und dort. Es war eben der prinzipielle Irrtum, den E. Mach mit D. Hume und mit I. Kant teilt, anzunehmen, „Elemente" respektive „Empfindungen" seien genetisch und der Ordnung des Ursprungs der Erfahrung nach primär und rein „rezeptiv"

(das heißt ohne ihr Zustandekommen mitbedingende, auf ein bestimmtes Schema schon gerichtete triebhafte Aufmerksamkeit) „gegeben", sie würden erst nachträglich verarbeitet, respektive zu Ding-Gestalt- und sonstigen komplexen Einheiten „zusammengefaßt". Das Gegenteil ist wahr: Empfindungen, respektive einzelne Qualitäten sind stets „nachgegeben" einem durch spontane Akte der triebhaften Aufmerksamkeit, der Vor-liebe und des Vor-interesses vorgegebenen typischen Schema, das seinerseits nicht sinnlich, wohl aber „anschaulich" ist. Und sie sind nachgegeben nur soweit und insofern — bei identischen Reizbedingungen und streng identischen nervösen zentripetalen Vorgängen —, als sie Mittel sind, dieses Schema in concreto „auszufüllen", seine offen oder je leer gelassenen Stellen zu besetzen; respektive als sie Zeichen sind für Dasein und Nichtdasein eines Realen dieses oder jenes Spezialschemas, das zur Milieustruktur eines Tieres gehört.[1] Ganz eng, ja notwendig mit obigem Irrtum Machs verbunden ist der andere: es seien die Data unmittelbarer Anschauung oder doch unmittelbaren „Habens", die den Grundbegriffen der mechanischen Weltansicht Erfüllung geben, erst nachträglich aus den „Elementen" herausgezogen oder sie seien selbst solche Elemente (z. B. E. Machs Raumempfindungen, Bewegungsempfindungen). So meinte E. Mach gelegentlich der Kritik des bekannten Vortrags von Du Bois-Reymond über die „Grenzen des Naturerkennens" (einer philosophisch gänzlich wertlosen Rede des trefflichen Physiologen und großen Rhetors), nicht dürfe man mit „Ignorabimus" die Frage beantworten, auf welche Weise aus Gehirnmolekularbewegungen „Empfindungen" wie blau und sauer würden, sondern sinnvoll sei nur die Frage, wie wir aus unseren Empfindungen zum Begriff der Bewegung, ferner zu den mannigfaltigen Begriffen der Materieneinheiten kämen. Wir dürften nicht an dem Begriffe der Bewegung kleinster Materienelemente zu unseren Empfindungen „heraufklettern" wollen, sondern müßten von diesem Begriff zu unseren Empfindungen als einem letzt Gegebenen „herabklettern". In ihrer Intention gegen

[1] Vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen Uexkülls in seinem Buche: „Umwelt und Innenwelt der Tiere". Berlin 1909.

die dogmatische mechanische Naturlehre Du Bois-Reymonds bedeutete diese geistvolle Umkehrung der Problemstellung durch E. Mach sicher einen gewaltigen Fortschritt. Wenn aber Mach im selben Satze auch einen Weg zu sehen glaubte, auf dem wir von puren „Elementen" in seinem Sinne zum Phänomen und Begriff der Bewegung und zu den übrigen Grundbegriffen der Physik zu kommen vermöchten, so gab er sich einem tiefen Irrtum hin.

Eben diesen Irrtum überwunden zu haben, ist das bedeutende Verdienst des methodischen Pragmatismus, dem ich mich jetzt zuwende.

IV. DER METHODISCHE PRAGMATISMUS.

Über Machs Elementensensualismus, wie wir ihn in unsern obigen Ausführungen charakterisierten und kritisierten, gehen in der Beurteilung und Auffassung der formalmechanischen Naturansicht eine Reihe Physiker hinaus, die nicht eigentlich philosophische, sondern nur methodische Pragmatisten sind — zunächst nur für ihre Spezialwissenschaft, die theoretische Physik. Ich rechne dazu Maxwell, Boltzmann, Lord Kelvin, vielleicht auch Einstein in der ersten Periode seiner Forschung, in der er die spezielle Relativitätslehre in Anknüpfung an den Michelsonschen Versuch gefunden hat. („Gleichzeitigkeit"). Der Unterschied dieser Forschergruppe von E. Mach beruht darin, daß sie im Gegensatz zu ihm eine formal-mechanische Reduktion der Naturerscheinungen für notwendig, und zwar dauernd notwendig erachtet — diese Reduktion also nicht einfach abbauen will, um Nichts übrig zu behalten, als die Tatsachen der Beobachtung und Messung und deren Formulierung in Funktionsgleichungen. Im scharfen Unterschied aber zum älteren Rationalismus sieht sie diese Reduktion nicht als eindeutige an. Es kann vielmehr nach ihrem Standpunkt für jeden Inbegriff von Naturerscheinungen eine unbegrenzte Zahl von verschiedenen „mechanischen Modellen"

— ein Lieblingswort Maxwells — geben, durch die jene gleich gut „erklärt" werden könnten; nur ihre Einfachheit und Kraft, Fragestellungen anzuregen und zugleich die strengste Einheit im physikalischen Weltbild zu bewirken, könnte demnach ein Auswahlprinzip zwischen diesen „Modellen" sein. Mit dem älteren Rationalismus und Realismus, wie er die Epoche von Newton bis Helmholtz beherrschte, teilt dieser methodische und erkenntnistheoretische Standort den konstruktiven Geist, mit Mach und dem Positivismus sensualistischer Art aber, daß er seinen „Modellen" nicht die Bedeutung zuweist, eine bestimmte Realität hinter den Naturerscheinungen abzubilden, wozu ja eben Eindeutigkeit notwendig wäre. Vorausgesetzt wird dabei der wichtige Satz, daß eine Konstruktion eines mechanischen Modells zur Erklärung der Naturerscheinungen immer möglich sein muß — ein Satz, den E. Mach von seiner Position aus nicht akzeptieren kann, da ja nach ihm die primären Qualitäten keinerlei Vorrang, weder einen ontologischen noch einen solchen der Gegebenheit, vor den sekundären Qualitäten haben und die mechanische Naturansicht nur ein historischer Zufall sein soll. In bezug auf die theoretisch-physikalische Prinzipienlehre (und desgleichen die mathematische Axiomatik) teilt diese neue Ansicht über die Geltung der formalmechanischen Naturlehre den allgemeinen Standpunkt auch der philosophischen Pragmatisten, daß den Prinzipien und Axiomen keine aus Sachzusammenhängen folgende Einsichtigkeit, den sie formulierenden Sätzen keine „Wahrheit" für sich selbst zukäme, sondern daß sie klug gewählte „implicite Definitionen" seien — so gewählt, daß den gefundenen Sätzen und Theoremen kraft deren Ableitung aus ihnen der logisch einfachste widerspruchslose Zusammenhang zukomme. Und dasselbe gilt für die anzunehmenden Letztheiten der „Materien" und „Kräfte". Sie sind und bleiben stets relativ auf die Erklärung des besonderen Erscheinungsgebiets, mit dem es je Chemie und Physik zu tun haben. „Absolut" letzte Bausteine der Materie gibt es nach dieser Erkenntnistheorie nicht. Es ist auch nicht etwa die noch unvollendete Forschung, die es zu verantworten hat, daß wir keine solche „absoluten" Letztheiten angeben können; vielmehr ist „Unteilbarkeit" selbst ein auf

je bestimmte gesetzliche Beziehungen und Kräfte wesensrelativer Begriff (Molekül, Atom, positives, negatives Elektron usw.).

Die noch wenig klar erkannte philosophische Bedeutung dieses hier kurz umschriebenen Standpunktes träte nun freilich erst hervor, wenn drei Fragen beantwortet würden, welche die genannten Forscher, die ja eben tätige Physiker waren, nicht Philosophen, noch keineswegs beantwortet haben:

1) Warum ist (im Gegensatz zu E. Mach) eine formalmechanische Reduktion der Naturerscheinungen dauernd notwendig?

2) Warum und wieso ist sie immer möglich?

3) Warum kann sie niemals eindeutig sein?

Wenn die motorische Theorie der Sinneswahrnehmung und des Denkens zutrifft, so können wir eo ipso keinen Tatbestand der Natur wahrnehmen und beobachten, ohne daß derselbe Gegenstand, an dem der betreffende Tatbestand gegeben ist, irgendeine Bewegung auf unseren körperlichen Organismus (im weitesten Sinne einen „Reiz"), diese Bewegung aber zum mindesten den ersten Beginn einer „Gegenbewegung", das heißt ein motorisches Verhalten gegenüber dieser Bewegung, bestimmt. Erst dieser ganze Kreisprozeß: Bewegung und Gegenbewegung entspricht dann dem Wahrnehmungsinhalt. Alle nur möglichen Gedanken, die wir uns über die Natur machen, können eben daher dauernd nur die Bewegungen und ihren möglichen Zusammenhang betreffen, die solche Gegenbewegungen, respektive anschauungsmäßige und gedankenmäßige Vorentwürfe und Schematas zu ihnen, hervorzurufen geeignet sind. Nur als möglicher direkter oder indirekter Reiz für unser motorisches Verhalten kann uns ja Natur (als Tatbestand hic et nunc) als zufälliges Soseiendes je kund werden.[1] Der Gedanke stünde so nicht in einer direkten Intentionalbeziehung zu dem an sich Realen und realen Sosein der Natur, sondern in einer Kausalbeziehung, und zwar zu unserem willentlichen oder un-

[1] Siehe hierzu Henri Poincaré: „Wissenschaft und Hypothese", Leipzig 1906.

willentlichen motorischen Verhalten auf jene Bewegungen, die irgendwelche von der gegenwärtigen Wahrnehmung her zu erwartende Wahrnehmung möglich machen. Ob aber der Gedanke außerdem mit dem Realen, das in der Wahrnehmung erscheint, „übereinstimmt" oder nicht übereinstimmt, das ist für diesen Leistungswert, uns zu solchen spontanen Bewegungen zu veranlassen, durch die wir jene möglichen auf irgendein beliebiges auswechselbares Subjekt wirksamen Reizbewegungen zu beherrschen vermögen (und zwar zu beliebigen variablen Zwecken), völlig gleichgültig. Die Notwendigkeit einer formalmechanischen Naturerklärung wäre also die Folge davon, daß wir Nichts wahrnehmen und Nichts begreifen können, wofür nicht ein möglicher Bewegungsantrieb in uns auftauchen kann und was nicht — abgesehen von seinem Sein und Sosein in sich selbst — auf uns eine Bewegung zu äußeren vermag, die jenen Antrieb hervorruft. Die mechanische Reduktionsnotwendigkeit der Naturerscheinungen ist also in dieser doppelten Bedingung, unter der sie allein Gegenstände einer möglichen Erfahrung für uns werden können, vollständig gesichert. Natur wahrheitsgemäß begreifen heißt unter der Voraussetzung der motorischen Wahrnehmungs- und Intelligenztheorie nichts anderes als Ersinnen eines mechanischen Modells, nach dem wir die Naturerscheinungen als streng identische Erscheinungen entweder direkt hervorbringen oder als hervorgebracht denken können.

Noch schärfer und klarer als Maxwell hat Boltzmann[1] denselben Gedanken ausgeführt. In einem Aufsatz über die Methoden der theoretischen Physik unterscheidet Boltzmann drei Hauptmethoden: 1. die empirisch-induktive, in der man von Tatsachen der Beobachtung ausgeht und einen Begriff, etwa denjenigen der Masse, so bestimmt, daß man von einem gegebenen Körper sukzessive Eigenschaften fortläßt, die bei der zu erforschenden Gesetzesrelation nicht in Frage kommen (zum Beispiel das Gewicht in wechselnden Höhen über der Erde beim freien Fall). 2. Die „euklidische", bei der man aus Prinzipien deduziert, die man für

[1] S. L. Boltzmann „Populäre Schriften", Leipzig 1905.

apriori einsichtig und evident hält. 3. Die in seiner Mechanik angewandte Methode, bei der man willkürliche Voraussetzungen trifft, die nicht apriori und evident zu sein brauchen, die man aber so auswählt, daß die bekannten Theorien und Tatsachen möglichst einfach ableitbar werden. Und dementsprechend urteilt Boltzmann: „Nicht die Logik, nicht die Philosophie, nicht die Metaphysik entscheidet in letzter Instanz, ob etwas wahr oder falsch ist, sondern die Tat. Darum halte ich die Errungenschaften der Technik nicht für nebensächliche Abfälle der Naturwissenschaft, ich halte sie für logische Beweise. Hätten wir diese praktischen Errungenschaften nicht erzielt, so wüßten wir nicht, wie man schließen muß. Nur solche Schlüsse, welche praktischen Erfolg haben, sind richtig."

Nicht minder scharf tritt dieselbe Auffassung der Physik zutage in folgendem von W. James zitierten Satz des Physikers W. G. Franklin: „Ich denke, die krankhafteste Auffassung der Physik, selbst wenn ein Gelehrter sie hat, ist die, daß Physik die Wissenschaft von Massen, Molekülen und vom Äther ist. Die gesündeste Auffassung hingegen, auch wenn sie ein Gelehrter sich nicht ganz zu eigen machen kann, ist die, daß Physik die Wissenschaft von den Mitteln ist, die Dinge in unsere Gewalt zu bekommen und sie in Bewegung zu setzen." (Science, 2. Januar 1903.)

Der große Unterschied dieser Lehre und Auffassung von der Lehre E. Machs oder Avenarius' leuchtet schon durch das Gesagte ein. Während jene sensualistischen Erkenntnistheoretiker keinerlei Rechenschaft darüber zu geben vermögen, warum und wieso das Grundphänomen der Bewegung zur letzten unabhängigen Variablen aller modernen formal-mechanischen Naturerklärung geworden ist — ihr letztes Wort auf diese Frage nur lautet „es war ein historischer Zufall" —, vermag es diese obige Auffassung sehr wohl. Denn die Bewegung ist ihr nicht wie E. Mach ein Empfindungsinhalt, respektive ein „Element" unter beliebigen anderen Empfindungen und „Elementen", sondern sie ist objektiv (als Reizbewegung) und subjektiv (als motorische Innervation, respektive als gedankliches Bewegungsschema) die oberste und notwendige Grundbedingung schon für das

Eintreten aller nur möglichen Empfindungen und Wahrnehmungen. Aber auch der Unterschied — und Vorzug — dieser Auffassung gegenüber dem älteren Rationalismus, der ein rein logisches Motiv für jene Sonderstellung der Bewegungserscheinung verantwortlich macht und behauptet, daß die Natur widerspruchslos begreifen und sie formal mechanisch begreifen ein und dasselbe sei, leuchtet klar ein. Anstelle zweifellos falsch angewandter logischer Prinzipien tritt hier ein das Zustandekommen aller möglichen Wahrnehmungen irgendwelcher wahrnehmender Lebewesen bedingendes Gesetz, demgemäß die Wahrnehmung und nicht minder die Bewegungsschematas vorentwerfende „Intelligenz" nur ein Zwischenakt ist zwischen Aktion der Natur auf unser psychophysisches Subjekt und Reaktion dieses Subjekts auf die Natur. Mit der Lehre I. Kants teilt diese Lehre vor allem ein großes Prinzip: daß die Bedingungen der Erfahrung von Natur auch die obersten Gesetze ihrer Erklärung durch die Wissenschaft in sich enthalten müssen. Es ist in letzter Linie der Ursprung unserer Naturerfahrung, und zwar der wesensgesetzliche Ursprung (der von allen individuellen Besonderheiten der erfahrenden Subjekte unabhängig ist), nach dem sich die Erklärung der Natur als Gegenstand dieser möglichen Erfahrung — nicht als Sache an sich selbst — zu richten hat. Neu ist nur die Einsicht, daß eben diese Erfahrung in doppeltem angegebenen Richtungssinne, und ebensowohl als Wahrnehmung und Raum- resp. Zeitanschauung wie als Denken, eben motorisch-praktisch bedingt ist, so daß im Endsinne der Lehre jenes große Prinzip Kants eine grundsätzlich neue Anwendung findet. Neu ist ferner die Verhältnisbestimmung der Bewegung zu Raum und Zeit. Für Kant müssen — hierin ganz so wie bei Newton — die anzunehmenden Bewegungen der Natur und ihre Gesetze so gedacht werden, daß die synthetischen Urteile a priori, die durch „reine" Raum- und Zeitanschauung möglich sind, unbedingt erhalten werden. Nach unserer Lehre, die Raum und Zeit vielmehr aus dem Bewegungsphänomen erst herleitet, nämlich aus je verschiedenen Dimensionen des Inbegriffes möglicher Bewegung, müssen umgekehrt Raum und

Zeit so gedacht werden, daß die anzunehmenden Bewegungen und ihre Gesetze erhalten und denkbar bleiben.[1]

Mit der Notwendigkeit der formalmechanischen Naturerklärung ist aber nach dieser Auffassung vom Wahrnehmen und Denken bereits auch die sichere Möglichkeit gegeben, stets irgendein mechanisches Modell für die Erklärung einer Naturerscheinung zu finden. Denn diese Möglichkeit muß notwendig bestehen, wenn das äußere und innere Bewegungsphänomen — an welchen sinnlichen Daten immer es sich darstelle — zwar kein Seinsprimat, wohl aber ein Gegebenheitsprimat oder ein Primat in der Ordnung aller sonstigen möglichen Wahrnehmungsgegebenheit besitzt. Dieses Primat besteht aber in doppeltem Sinne. Einmal wissen wir, daß Raum- und Zeitstrecken, deren durch ein Empfindungsdatum ausgefüllte Marken für uns nicht mehr trennbar und unterscheidbar sind, es als Bewegungsbahnen (respektive als Veränderungen) noch sind — und dies innerhalb aller Sinnesmodalitäten; daß ferner auch Vergleiche zwischen solchen Strecken, die als ruhende Strecken gegeben keine Unterschiedserlebnisse mehr ergeben, es sehr wohl noch tun, wenn sie als Bahnen von Bewegungen gegeben sind.[2] Das minimum sensibile ist also für Bewegungen erheblich kleiner als für alle anderen Eindrücke, die wir von der Natur überhaupt erhalten können. Zweitens aber zeigt die motorische Theorie der Empfindung und Wahrnehmung, daß auch das Erlebnis einer veränderten motorischen Einstellung (in Form irgendeines Triebimpulses) jeder neuen Wahrnehmung als Bedingung vorhergeht, dazu auch die Ordnung dieser Triebimpulse dem rein sensitiven, modal und qualitativ bestimmten Material der Wahrnehmung (auf welche vom Inhalt der Empfindung noch unabhängige Ordnung ihres

[1] Vgl. hierzu auch das Folgende.

[2] Seit der Entdeckung der Verschiedenheit des Vibrationssinnes vom Tastsinn durch D. Katz und der Verschiedenschwelligkeit beider Sinne — die Schwellen des Vibrationssinnes liegen so erheblich höher als die des Tastsinnes, daß Katz mit Recht den Vibrationssinn gegenüber dem Tastsinn einen „Fernsinn" nennt — kennen wir das Primat des Bewegungserlebnisses der Vibration (schon in seinen einfachsten Daten „glatt", „rauh") auch über den Tastsinn (etwa über die Tastqualitäten „hart", „weich").

Zugleichseins und ihrer Abfolge die für das Werden irgendeiner Raumanschauung konstitutive Trennbarkeit der Raumstelle vom Inhalt der Empfindung, und der konstanten Ordnung dieser Raumstellen vom Wechsel der Empfindung, zurückgeht). Daß wir aber die Naturerscheinungen prinzipiell auf dasjenige Element als unabhängige Variable (ihrer möglichen Erfahrung) zurückführen müssen, das in der Gegebenheitsordnung bei jeder beliebigen Naturerscheinung am unbedingtesten und strengsten gesetzlich vorgegeben ist, das ist dann selbstverständlich, wenn überhaupt die wesensgesetzliche Ordnung möglicher Erkenntnis und Erfahrung der Natur, nicht aber die uns unbekannte und durch mögliche Beobachtung jedenfalls unerkennbare Ordnung des Seins der Natur auch Ziele und Wege unserer Naturerklärung zu bestimmen hat. Ein formalmechanisches Modell muß also als Erkenntnisgrund irgendeiner Naturerscheinung immer möglich sein, da das Phänomen, aus dessen Material alle formalen Mechanismen mit Hilfe des beziehenden Denkens aufgebaut werden — die Bewegungserscheinung —, eben allen anderen möglichen Phänomenen in der Ordnung der Gegebenheit vorgegeben ist. Weder ein ontisches „Zugrundeliegen" der Bewegung im Verhältnis zu allen anderen Erscheinungen, noch eine vermeintlich bessere logische und mathematische „Begreiflichkeit", noch „historischer Zufall" und willkürliche „Analogien" (Mach), machen also hiernach die formalmechanische Erklärung stets möglich, sondern eben dieses Gesetz der Gegebenheitsordnung, das bestehen bliebe, wie immer Natur in sich selbst und an sich selbst beschaffen wäre.

Aber auch die dritte These, daß trotz der Notwendigkeit und absolut sicher garantierten Möglichkeit einer formalmechanischen Naturerklärung diese Erklärung niemals eindeutig sein könne, nur Dinge wie „Einheit des Weltbildes", Einfachheit, Ökonomie, Zweckmäßigkeit und logische Erklärungskraft der gewählten Prinzipien für möglichst viele sonst gesicherte Sätze und Theoreme — das heißt lauter für die ontische Sachwahrheit ganz bedeutungslose Maßstäbe des Erkenntniswertes von Theorien — eine Wahl aus logisch gleich guten formal-mechanischen Modellen gestatten und

erheischen —, wird aus dieser Auffassung der formal-mechanischen Naturerklärung verständlich, ja sogar wesensgesetzlich notwendig. Diese prinzipielle Nichteindeutigkeit, ja diese Tatsache, daß jedes mechanische Modell durch eine unendliche Anzahl anderer Modelle, die dasselbe an Erklärung leisten, ersetzbar ist, wäre natürlich a priori ausgeschlossen, wenn die Bewegung einen ontischen oder rein rationalen Vorzug — einen Vorzug der „Begreiflichkeit" — vor anderen Erscheinungen der Natur genösse. Dann müßte die formal-mechanische Erklärung ja eben auch sachlich eine streng eindeutige sein. Ganz anders steht indes die Sache, wenn zwar eine notwendige und unverbrüchliche, aber doch auch nur eine „Gegebenheitsordnung", eine Ordnung also nicht der Natur als an sich realer Gegenständlichkeit, sondern der Natur „nur" als Gegenstand möglicher Erfahrung, für jedes Lebewesen überhaupt die formal-mechanische Erklärung fordert und zugleich überall möglich macht. Dann muß es für jede Naturerscheinung in concreto nicht eine mechanische Erklärung geben, sondern unbegrenzt viele erdenkbare Mechanismen müssen ihr zugrundegelegt werden können, — in keinem prinzipiell anderen Sinne, als für dieselben technischen Ziele eine an sich unbegrenzte Anzahl von „Maschinen" als herstellbar denkbar ist. Die Mehrdeutigkeit der Aufgabe einer mechanischen Naturerklärung ist in diesem Falle die Folge davon, daß ein Wesensgesetz der Gegebenheitsordnung, das für jede beliebige Wahrnehmung eines Naturvorganges gilt, der oberste Grund ist für die denkmäßige Konstruierbarkeit des mechanischen Modells, durch dessen Ansatz wir in die Natur so praktisch eingreifen können, daß unsere auf dieses Modell aufgebauten gedanklichen Erwartungen durch zukünftige Wahrnehmungen auch erfüllt und bestätigt werden. Das mechanische Modell selbst ist hiernach nicht und soll auch gar nicht eine Abbildung einer außer unserem Bewußtsein vorhandenen Realität sein oder auch nur ein Beziehungsgefüge formaler Art, dessen „Stellen" durch unsere menschlichen Empfindungsinhalte nur im subjektiven Sinne besetzt würden — das gleichsam in die Sprachen und indices beliebiger sensorischer Organ- und Funktionssysteme von organischen Wesen übersetzbar wäre, sich aber doch mit einem an sich bestehenden

formal-mechanischen Beziehungsgefüge identisch und eindeutig deckte. Es ist vielmehr eine pure Gedankenkonstruktion, die nicht für die Realität der Natur und ihr reales Sosein, sondern nur für die Deckung unserer Erwartungen und ihrer zugehörigen zukünftigen Wahrnehmungen Bedeutung beansprucht. Das aber, was in der Reihe aller Modelle, durch die dieselbe Naturerscheinung als deren Folge konstruiert werden kann, identisch bleibt, das sind nur dieselben Funktionalgleichungen, die alle diese Modelle gemeinsam beherrschen und lediglich als abstrakte Zahlen in die Raum-Zeit-Bewegungsgrößen aller Art eingehen. Nur für sie — nicht für die formal-mechanischen Modelle — besteht die Forderung der Eindeutigkeit nach wie vor.

Eben dasselbe drückt — nur in anderer Form — der Satz aus, daß bei Gegebenheit einer ideal vollendeten formal-mechanischen Erklärung der Natur, einer solchen also, die uns gestattete, Natur beliebig zu beherrschen, keine einzige Naturerscheinung in ihrer Anschauungsfülle des Soseins eindeutig bestimmt wäre. Es könnte immer noch eine unbegrenzte Anzahl grundverschiedener anschaulicher Naturen geben, die derselben ideal vollkommenen formal-mechanischen Naturerklärung genügen würden. Die berühmte Laplacesche Weltformel würde also so wenig „alle" Naturerscheinungen eindeutig bestimmen, daß sie vielmehr nicht die einfachste Naturerscheinung eindeutig bestimmte. Sie enthielte nur eine komprimierte Angabe der Stellen und Punkte der Natur in ihrer konkreten Ganzheit, an die angreifend unser spontanes freies Wollen und Bewegen nicht die Natur an sich, wohl aber die uns prinzipiell zugänglichen Erscheinungen der Natur beliebig zu lenken, das heißt zu vermeiden oder hervorzurufen vermöchte.

Aber besagt diese Lehre, die auf den ersten Blick von der eine eindeutige Naturerklärung suchenden theoretischen Physik der Gegenwart verlassen scheint, eigentlich etwas anderes als der so wesentliche Teil der theoretischen Physik, der sich heute „allgemeine Relativitätslehre" nennt? Gewiß, die Ausgangspunkte der Einsteinschen Lehre und ihre spezifisch mathematisch-physikalischen Leistungen sind grund- und wesens-

verschieden von den Aufgaben, die sich jene englischen Forscher gestellt hatten — keineswegs aber der philosophische Endgehalt. Denn was besagt der Satz von der schlechthinigen Relativität aller extensiven und intensiven Größen von Raum, Zeit und Bewegung auf den „Standort des Beobachters" im vierdimensionalen Raumzeitsystem im Grunde anderes, als eben dasselbe in anderer Sprache und in verbesserter Sprache, was in den Worten ausgedrückt worden ist: Jede Naturerscheinung kann durch eine unendliche Zahl von Mechanismen erklärt werden. Nur die Lorentztransformationen verbinden diese Weltbilder untereinander zu einer logischen Einheit, die dann selbst freilich eine absolute ist.

Aber noch in anderen Hinsichten gestaltet diese obige Auffassung der formalmechanischen Naturlehre ihren Erkenntniswert aufs tiefgehendste um. Sie beseitigt einmal jede ontologisch gemeinte Unterscheidung der sogenannten primären und sekundären Qualitäten vollständig und erhält den Unterschied doch — in scharfem Unterschied zur sensualistischen Lehre Humes, Machs und Avenarius' — als einen Unterschied in der Ordnung der Gegebenheit. Auch die extensiven Größen (und die intensiv-dynamischen, soweit sie auf die unmittelbar allein meßbaren extensiven Größen zurückgehen) besitzen keine absolute Konstanz. Eine ausgedehnte „Materie" wird dadurch hinfällig. Nur noch eine metaphysische dynamische Konstruktion der Materie, wie sie schon Leibniz, J. Kant und E. v. Hartmann anstrebten, bleibt eine spekulative Möglichkeit.[1] Sowohl die Raum- und Zeit-Gestalten, welche die ältere mechanische Naturlehre beseitigte (im Gegensatz zu Aristoteles und zur Scholastik, für die sie noch echte Seinsformen waren) und deren anschauliche phämomenale Erscheinung ihre Vertreter einer produzierenden Kraft der „Seele" aufbürden mußten, als auch die ideellen Bedeutungen der Naturgegenstände, die der moderne Nominalismus gleichfalls der produzierenden Kraft des menschlichen Subjekts bei-

[1] S. E. von Hartmann, „Kategorienlehre" und „Die Weltanschauung der modernen Physik". Vgl. ferner die auch philosophisch aufschlußreichen Ausführungen Weyls in dem Aufsatz „Was ist Materie?" in „Die Naturwissenschaften", 1924, 12. Jahrgang, Heft 28—30.

legte, und endlich nicht minder die sogenannten Sinnesqualitäten (soweit ihre einfachsten Inhalte und deren ideale Gesetzmäßigkeiten in Frage kommen) erhalten ihre ontologische Gültigkeit zurück. Ob man sie und die „primären" Qualitäten dann aber noch zusammen (wie Berkeley und Rickert) in den Käfig eines „Bewußtseins überhaupt" einsperrt, oder umgekehrt den gegebenen oder möglichen „Körperbildern" in all ihren phänomenalen Bestimmungen eine (ideale) Existenz jenseits alles „Bewußtseins", die Existenz „objektiver Erscheinung" von Kräften, beilegt, die, wie immer man sie spekulativ bestimme, sich in diesen Bildern in Daseinsrelation zu Lebewesen manifestieren — das ist eine bedeutungsvolle philosophische Frage. Ihre Lösung hängt vor allem davon ab, ob man ein einziges und überindividuelles wie überartliches Lebensagens (auf Grund der Probleme der Biologie) annimmt oder nicht. Ist man überzeugt, daß die alte mechanische Biologie für immer dahingefallen ist, daß aber auch der neue „Physikalismus" W. Köhlers, der eine übermechanische Gestaltgesetzmäßigkeit des Seins und Geschehens schon in die Physik einführen will, trotz seiner wertvollen und zum Teil erfolgreichen Kritik des „Vitalismus" — soweit dieser besondere formbildende Faktoren (Entelechieen) einzuführen beansprucht (Driesch) — seinerseits unzureichend ist, das organische Leben nach seiner objektiven und subjektiven Seite hin verständlich zu machen, so wird man um die Annahme eines nicht formbildenden, sondern nur funktionsbestimmenden Lebensagens nicht herumkommen. Gibt es außerdem zwingende Tatsachen, die uns veranlassen, eine überindividuelle und überartliche Einheit dieses in sich reich gegliederten Lebensagens anzunehmen, das sich im Leben der Arten nicht nur auswirkt, sondern auch im Ablauf seiner mannigfaltigen Produktionen gleichsam „lernt" — die Erfahrungen der Organismen, deren Strukturen es zeitlich bildet, immer neu verwertend —, so wird man auch den Bildern der Körper eine vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Existenz zuschreiben müssen, eine Existenz, die an die Beziehung geknüpft ist, welche die anorganischen „materiierenden" dynamischen Faktoren zum universellem Agens des Lebens

besitzen.[1] Denn soviel dürfte gewiß sein — die an sich irrealen extensiven Körper-bilder fordern auf alle Fälle ein vitales — kein „geistiges" oder „bewußtes" — Subjekt, dem sie erscheinen, und zwar darum, weil relativer Raum, relative Zeit und relative Bewegung nicht auf die Ratio, sondern als anschauliche Bildgehalte (unter Absehung von ihrem „fundamentum in re" in den allein „realen" dynamischen Faktoren) auf die Vitalseele und ihre geordneten zielhaften Triebimpulse relativ sind. Analog wie vor dem Hungernden und seiner Phantasie Speisen als Bilder auftauchen, so würde auch zu denken sein, daß der universelle Drang des einen Lebens die Körperbilder kraft seiner ihm immanenten, zu jeder Vitalseele gehörigen produktiven Einbildungskraft aus sich hervorgehen ließe, wenn die anorganischen Kraftfaktoren ihn dazu dynamisch motivieren. Obzwar diese „Bilder" mit allen ihren Bestimmungen in diesem Falle unabhängige und gesetzlich geordnete, obzwar nur „ideale" Existenz gegenüber dem menschlichen Subjekt und Bewußtsein besäßen, blieben sie doch vital seinsrelativ — seinsrelativ eben auf das eine universale Leben selbst. Unsere und aller Tiere Wahrnehmungen und Vorstellungen von diesen Bildern wären nur inadäquate und von der spezifischen psychophysischen Organisation unserer und der Tiere Art abhängige Seitenansichten und Teilinhalte dieser objektiv idealen Bilderwelt — entsprechend dem besonderen vitalen Funktions- und Triebbündel, das das universale Leben in unsere Art, respektive unser organisches Einzelsein, gleichsam hineinsendet. Relative Existenz auf das Alleben dürfte man dann auch Raum, Zeit, Bewegung und ihren Gesetzmäßigkeiten zuschreiben, eine von allen Organismen einschließlich dem Menschen unabhängige, obzwar nur objektiv ideale, nicht reale Existenz, — nämlich als Formen der produktiven Hinschauung des universellen Lebens. Der Raum und die (relative) Zeit als

[1] Vgl. hierzu auch die selbständigen psychologischen Gründe, die mich zur Annahme eines einheitlichen überindividuellen Lebens führen, in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", II. Aufl., (Cohen, Bonn) S. 87 ff.; ferner E. Bechers Buch über „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen" und H. Driesch, „Philosophie des Organischen", 2. Aufl., bes. das Kapitel „Einheit und Vielheit der Entelechieen".

Dimensionen des Möglichseins von Bewegungen und Veränderungen, schärfer gesagt von Phänomenen des geordneten Bilderwechsels, wären hiernach weder absolute reale Existenzen, wie sie es für Newton waren, der sie als Metaphysiker als Anschauungsformen Gottes selbst („sensorium Dei") ansah, noch bloße transzendentale Anschauungsformen des Menschen wie für I. Kant. Denn einmal sind Raum und Zeit überhaupt nicht Anschauungsformen, sondern primär Tätigkeitsformen, deren Ergebnis allererst anschaulich wird. Sie sind „Formen", in denen sich die Bild-Erscheinungen von Kräften und Trieben manifestieren. Ferner kommt nicht Raum, Zeit und Bewegung, sondern nur den Kräften (Kraft zentren und -feldern), respektive den dynamischen Beziehungen, deren objektive Erscheinungsformen sie sind, absolute und reale Existenz zu. Anschauungsformen Gottes im Newtonschen Sinn können sie — sofern Gott ein geistiges und nur ein geistiges Wesen sein soll, wie es der Theist Newton meinte — sicher nicht sein, da sie (positiv) eben nicht geistrelativ, sondern vital und triebrelativ sind und da (negativ) ein rein geistiges Subjekt kein „sensorium" haben, sondern nur „Wesenheiten" und „Ideen" — nicht aber Bilder — zu seinem Korrelate haben kann. Ein Sensorium (und Motorium) gehört wesensgesetzlich zu einem und nur zu einem Lebewesen. Aber auch nur „menschliche" Anschauungsformen können Raum und Zeit nicht sein, schon da auch die Tiere und wahrscheinlich alle Lebewesen wesensgesetzlich irgendeine raumartige und zeitartige, wechselnde und bewegliche Umwelt „haben" (wobei das „sein in der Umwelt" — als exstasisches Erfassen — „Haben" der Umwelt noch kein Erfassen und Wissen, geschweige „Bewußtsein" bedeuten muß). Nicht der Mensch qua Mensch, das heißt kraft dessen, was ihn vom Tiere scheidet, sondern der Mensch qua Lebewesen besitzt eine Raum- und Zeitanschauung, wie verschiedengestaltet sie immer von jener der Tiere sei. Aber auch eine Anschauungsform als ausschließliche subjektive Form der Anschauung von Organismen kann das Raumzeitsystem nicht sein, da unter dieser Voraussetzung die realen Kräfte, die die anorganische Natur als Bilderwelt setzen, aus den Bewegungen und ihren Gesetzen als aus lauter „subjek-

tiven", durch die menschliche Organisation allein bedingten Daten nicht erschließbar wären, und ein wesens- und soseinsbares „Ding an sich" widersinnig ist. Die Leibnizsche Bestimmung, daß der Raum (und die relative Zeit) ein „phaenomenon bene fundatum" sei, bleibt also gegenüber Kant durchaus zu Recht bestehen, so wenig auch Leibnizens idealistisch-spiritualistische Metaphysik haltbar ist.

Es ist aber nicht minder beachtenswert, daß jene letzte Form des Pragmatismus der formaltechnischen Naturansicht mit ihren drei Hauptsätzen der Notwendigkeit, Möglichkeit und Vieldeutigkeit der mechanischen Erklärung auch ihrerseits die Daseinsrelativität des Mechanismus auf ein Lebewesen unbedingt fordert — und das heißt zugleich eine mechanische Erklärung des Lebewesens respektive Lebensprozesses notwendig ausschließt. Denn sind die vieldeutigen mechanischen Modelle nur „konstruiert", um Natur beherrschbar und lenkbar zu machen durch eine spontane Vitalbewegung, nicht aber „erkannt" als ontische (und dann eindeutige absolute) Gründe und „Ursachen" der Naturerscheinungen, so ist auch der gesamte Inbegriff dieser Modelle, der gesamte formale Naturmechanismus, daseins- und seine Erkenntnis wissensrelativ auf die mögliche (relativ) freie Herrschaft eines Lebewesens überhaupt. Ja, daseinsrelativ auf das Wesen eines Lebendigen überhaupt ist sogar schon die Gegebenheitsordnung, die Vorgegebenheit der Bewegung und des Raumzeitsystems, die diese Konstruktion möglich macht. Da es nun ein schlechthin evidenter Satz der allgemeinen Erkenntnistheorie ist, daß das X, auf das ein Gegenstand A daseinsrelativ, seine Erkenntnis aber infolgedessen erkenntnisrelativ ist, niemals durch dieselben ontologischen und Wissensprinzipien erklärbar ist wie der Gegenstand A, daß aber andererseits eine Erkenntnis des X möglich sein muß, wenn die Daseinsrelativität von A auf X selbst noch erkennbar sein soll, so ist klar, daß das „Leben", auf das der formale Naturmechanismus daseinsrelativ ist, niemals selber mechanisch erklärt werden kann. Die Konstruktion, die Leben um seiner spontanen Herrschaftsbewegung willen vollzieht, kann nicht selbst wieder auf das Leben angewandt werden. Dies wäre nur möglich und sinnvoll, wenn der

Mechanismus relativ nur wäre auf ein vernünftiges, geistiges Subjekt, das heißt wenn ihn Logik und Analysis bereits notwendig forderten. Ist der Mechanismus aber (neben dieser ihm selbstverständlichen Daseinsrelativität) auch noch relativ auf ein sensomotorisches Vitalsystem überhaupt und seinen „Standort als möglichen Beobachter", das heißt ist er auch noch praktisch und biologisch relativ, so ist eine mechanische Lebenserklärung prinzipiell unmöglich. Das Leben ist — wie immer es in sich selbst nach autonomen biologischen Gesetzen gesetzlich geregelt sei — dem Naturmechanismus gegenüber freie und spontane Bewegung. Lehnt man die metaphysische Hypothese eines überindividuellen Lebens als eines selbständigen Agens mindestens funktioneller Art ab, so ist der formale Naturmechanismus eine reine subjektiv menschliche Konstruktion zu menschlich praktischen Zwecken. Anders, wenn man die Hypothese zuläßt. Auch dann gibt es keinen eindeutigen formalen Mechanismus der Natur, den wir im ontologischen Sinn zu erkennen vermöchten. Aber immerhin existieren dann (objektiv ideal) formalmechanische Systeme, die sich zum Alleben nicht anders verhalten als die physikalischen Funktions- und Organsysteme zur lebendigen Ganzheit eines Organismus. Sie bilden alle zusammen aber nur die Technik der natura naturans, nicht ihre Logik, und noch weniger ihren teleoklinen und teleologischen Sinn — sie bilden eine Mittelwelt, mit der das bilderschaffende Leben auf Anregung der anorganischen Kraftfaktoren seine Körperbilder vorbewußt schafft und konstruiert. Auch dann aber ist der Mechanismus, oder sind besser gesagt die tatsächlichen Mechanismen, nichts eindeutig Absolutes. Die Naturgesetze formalmechanischer Struktur sind — soweit sie wirklich „Naturgesetze" und nicht rein formal mathematische und kinematische Wesenzusammenhänge respektive aus solchen abgeleitet sind, oder statische und dynamische echte Gestaltgesetze, die der formalmechanischen Gesetzlichkeit des Geschehens die Erhaltung gewisser Systemstrukturen vorschreiben — in diesem Falle nur Gesetze statistischen Charakters (Gesetze der großen Zahl, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ im Sinne des Aristoteles). Sie sind objektive Möglichkeiten des Geschehens betreffende Regeln der Wahrscheinlich-

keit.[1] Dieses Resultat, dem sich die heutige Physik wenigstens bezüglich aller „Naturgesetze" formalmechanischen Charakters (das heißt bezüglich aller Gesetze, die unmittelbare Zeitfolge der Erscheinungen und räumlichen Kontakt der Geschehnisse zur Struktur haben) bereits bedeutend angenähert hat, deckt sich haarscharf mit dem, was die pragmatistische Erkenntnistheorie vom Ursprung unseres Glaubens an formelmechanische „Naturgesetze" lehrt: daß dieser Glaube weder deduktiv, noch empirisch-induktiv begründbar sei (Mill), ebensowenig aber (wie Kant lehrte) eine Bedingung sei für eine objektive Zeitfolgeordnung der Erscheinungen überhaupt gemäß dem Prinzipe der Deduktion der Grundsätze aus der Idee „möglicher Erfahrung", sondern eine einfache Folge der durch das Bedürfnis lebendiger Wesen und ihre Triebstruktur bereits mitbestimmten Auswahl des Gleichförmigen in der Zeit, nach der die Umweltdinge sich aus der Welt herausgestalten und so für mögliche Wahrnehmung der Lebewesen da sein können. Nur die Wesenszusammenhänge der Mathematik und Kinetik, ferner die physischen (statischen und dynamischen) Gestaltsgesetze sind dann rein rational.[2] Alles dagegen,

[1] Vgl. hierzu Nernst, „Über die Geltung der Naturgesetze", Berliner Rektoratsrede; ferner Max Planck, in „Physikalische Rundblicke" den Aufsatz über „Dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit". Leipzig 1922.

[2] Ein dynamisches Gestaltgesetz, das heißt ein Gesetz des Geschehensrhythmus, fordert als oberste Voraussetzung die Quantentheorie. A. Sommerfeld urteilt darüber: „Sehr bemerkenswert ist bei diesen Intensitätsregeln die Vertauschbarkeit von Anfangs- und Endzustand. Es sieht so aus, als ob das Geschehen nicht gegeben würde durch eine Wahrscheinlichkeit für den Anfangszustand des Atoms und einige Wahrscheinlichkeit für den Übergang in den Endzustand, sondern als ob Anfangs- und Endzustand durch ihre betreffenden Quantengewichte das Geschehen gleichberechtigt bestimmten. Dies würde unserem hergebrachten Kausalitätsgefühl einigermaßen widersprechen, nach dem wir uns gerne den Ablauf der Prozesse bereits durch die Anfangsdaten festgelegt denken. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß die Quantenerfahrungen in dieser Hinsicht unsere Vorstellungen umbilden könnten. Es ist ja oft hervorgehoben worden, daß bei der Bohrschen Ausstrahlungsbedingung das Atom vorher wissen müsse, in welchen Zustand es schließlich übergehen wolle, bevor es strahlen kann. Auch im Prinzip der kleinsten Wirkung nehmen wir einen teleologischen, keinen kausalen Standpunkt ein. Eine solche teleologische Umbildung der Kausalität scheint mir der Quantentheorie weniger zu widerstreben als der klassischen Theorie.

was man im klassischen Zeitalter Descartes-Newton-Helmholtz einträchtig „Naturgesetz" nannte, ist Gesetz des „objektiven Zufalls". Lehnt man aber die Hypothese des Allebens ab und begnügt man sich mit dem subjektiven idealistischen Pragmatismus, so bedeuten die „Naturgesetze" natürlich noch viel weniger. Sie sind dann nichts weiter als subjektive Einschränkungen von Erwartungsbildungen in Form von praktischen „Arbeits"grundsätzen, in die Natur bei gewissen Wahrnehmungsgegebenheiten einzugreifen, um gewisse andere Wahrnehmungen zu erleben.

Endlich ist aber auch klar, was philosophisch das Wichtigste ist, wichtiger als alles bisher Gesagte: Nicht die formalmechanischen Naturgesetze oder die Naturgesetze der formalmechanischen Struktur haben ontische Bedeutung. Gerade sie sind es, die biologisch und praktisch geltungsrelativ sind. Gerade sie lassen noch bei idealer Kenntnis auch aller möglichen Naturgesetze dieser Art noch unendlich vielen inhaltlich wesensmäßig, bildmäßig und gestaltmäßig verschiedenen „Naturen" Spielraum und bestimmen keine einzige dieser Naturen eindeutig. Reine apraktische und biologisch nicht relative „Naturgesetze" — wenn man sie noch so nennen will — sind ausschließlich 1) die formalontologischen Gesetze, die die reine Logik fundieren; 2) die Gesetze der Analysis und (vielleicht) die Gesetze der geometrischen Topologie; 3) die physikalischen, chemischen und biologischen Gestaltgesetze der Natur — vor allem die dynamischen (da sich die statischen Gestaltgesetze wahrscheinlich aus den dynamischen erklären lassen); 4) die materialen Wesenszusammenhänge (Ideen- und Urphänomenzusammenhänge), die die Möglichkeit der kontingenten und willkürlichen „Bilder" der konkreten Körper einschränken. Eben diese Dinge aber sind die eigentlichen Gegenstände

---

Was wir jedenfalls fordern müssen, solange es eine Naturwissenscheft geben soll, ist die eindeutige Bestimmtheit des beobachtbaren Geschehens, die mathematische Sicherheit der Naturgesetze. Wie diese Eindeutigkeit zustande kommt, ob sie allein durch den Anfangszustand gegeben ist oder durch Anfangs- und Endzustand gemeinsam, können wir nicht a priori wissen, sondern müssen wir von der Natur lernen."

Sommerfeld, „Grundlagen der Quantentheorie und des Bohrschen Atommodelles" in „Die Naturwissenschaften", 12. Jahrg., Heft 47, 1924.

einer Naturphilosophie, das heißt einer reinen apraktischen Naturerkenntnis, ohne deren Hinzunahme zur formalmechanischen prinzipiell nicht eindeutigen Naturkonstruktion unser Wissen von der Natur niemals eindeutig werden kann.

Die Hinzunahme der Naturphilosophie (die schon in große Teile der heutigen theoretischen Physik hineinreicht) macht jedoch unser Naturwissen noch nicht völlig eindeutig. Zweierlei muß zu Naturwissenschaft und Naturphilosophie noch hinzutreten, um wenigstens idealiter die Eindeutigkeit voll zu machen. Das ist erstens die Naturkunde, die es mit den zufälligen individuellen Bildgehalten selber zu tun hat, die uns von den objektiv-idealen Bildern gegeben sind und die man nur in verschiedenen Adäquationsgraden „kennen" kann, ohne sie zu „begreifen" oder sie zu „verstehen", ohne sie auch je „erklären" zu können. Natürlich ist jedes einzelne Elektron genau so eine Individualität, ein einzigartiges „Bild", wie die Erde oder Deutschland. Aber eine „Kunde" von ihm ist dem Menschen wohl für immer verschlossen. Von den Sternen gibt es eine eigentliche „Kunde" — abgesehen von dem Erdenplanet, auf dem wir selbst wohnen und von dem wir in der Geographie „Kunde" haben — in höherem Ausmaße fast nur vom Monde (Selenographie) und vielleicht noch vom Mars; obzwar es für jeden Stern auch eine mögliche Kunde gibt, ist sie für uns Menschen doch ungewinnbar. Die Sternwelt figuriert uns fast ausschließlich nur als „Beispiel" allgemeiner mechanischer, physikalischer und chemischer Gesetzmäßigkeiten. Unsere Naturkunde ist eben sehr beschränkt, da sie noch in einem ganz anderen Sinne als Naturwissenschaft und Naturphilosophie standortlich bedingt ist. Wer immer aber die Körperbilder für objektiv-ideale Existenzen hält und nicht nur für bloße Symbole unbekannter Reizquellen für menschliche bewußte Empfindungen, wie der sogenannte „Idealismus" und kritische Realismus es tut, der muß auch die objektive Möglichkeit einer Kunde für jedes Elektron und für jedes Teilchen des fernsten Nebelfleckes zugestehen. Aber auch damit wäre Natur noch nicht eindeutig erfaßt. Ganz jenseits aller Naturwissenschaft formalmechanischen Charakters, jenseits auch aller Natur-

philosophie und Naturkunde, liegt noch ein viertes Wissensverhältnis und ihm zugrundeliegendes Habensverhältnis des Menschen (und jedes Lebewesens) zur Natur als „natura naturans": rein dynamisches und emotionales Verstehen der Natur als Ausdrucksfeld des bilderschaffenden Allebens — Bilder schaffend auf Grund der dynamischen, materiierenden Faktoren und des ewigen einen „Dranges", dessen Teilfunktionen diese „Faktoren" sind — nicht minder wie das Alleben selbst. Nur dem menschlichen Gemüte, der Sympathie, und im höchsten Falle der Einsfühlung und Einsbetätigung mit ihren Kräften qua „Kräften" (nicht ihren begrifflichen Bestimmungen), ist dieser ewig zeugende dynamische Urgrund der Natur durch die in den Bildern erfaßbaren „Charaktere" aufgeschlossen. Weder Verstand noch Sinne, weder Ideenerfassung noch die Schau der Urphänomene können ihn gewahren.[1]

Eindeutig ist oder wäre Natur uns teilhaftig nur durch die ideale Kooperation des Habens, Wissens, Bewußtseins, Erkennens, Begreifens, Wesenschauens und Ideendenkens, Erklärens, des Kennens und der verstehenden Sympathie mit ihr als panphysiognomischem Ausdrucksfeld des ewigen Dranges und seiner charakterhaften Grundrichtungen.

Und als letzte Art von Naturerkenntnis müßte zu den bisher genannten Arten und Weisen des Wissens um Natur noch die erst seit kurzem wieder auflebende Naturmetaphysik hinzutreten. Ihre Aufgabe wäre es erst, zugleich die Synthese aller anderen bisher genannten Arten des Wissens um Natur zu geben und — fußend auf der materialen Wesensontologie der Natur und ihrer zwei Hauptgebiete, der lebendigen und toten Natur — zu untersuchen, welche Attribute dem Grunde aller Dinge um der Natur willen hypothetisch zuzusprechen sind. Zwei Fragen ständen hier im Mittelpunkt: 1) Wie verhalten sich die Kraft-

[1] In diesem Sinne ist auch heute noch — wie zu allen Zeiten — die dionysische Exstasis im Gefühls- und Triebleben der einzige Weg und Schlüssel zur Natur selbst, die einzige Form der Teilhabe an ihr. Vgl. hierzu mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie", S. 96 ff., besonders auch das über eine allgemeine Physiognomik und Charakterlehre der Natur Gesagte als einer universalen Grammatik und Hermeneutik des Verstehens.

zentren und Kraftfelder, auf die wir als letzte reale Subjekte aller physikalischen Urteile stoßen, und wie verhalten sich die Gestalten und Wesenheiten, die wir durch sie verwirklicht finden, zum Ens a se als letztem Ideal- und Realprinzip der Natur? 2) Wie verhält sich zu ihm das eine universale Lebensagens, das uns die Philosophie der organischen Welt anzunehmen zwingt? — Über mögliche Antworten auf diese Fragen kann hier nichts angedeutet werden.[1]

Wichtig ist uns hier in diesem Problemkreis ein anderes. Wir wollen mit dieser obigen Aufzählung dieser vier von der formalmechanischen Naturerklärung völlig abweichenden möglichen Arten von „Wissen" um Natur von 1) Naturphilosophie, 2) Naturkunde, 3) Naturverständnis, 4) Naturmetaphysik, hier nur eines zeigen: daß erst die immer schärfere Begrenzung der Gültigkeit formalmechanischer Naturerklärung und die sehr allmähliche, wachsende Einsicht von der Daseinsrelativität ihres Gegenstandes (bis zu jener letzten Form ihrer Einschränkung, die wir anführten) unsere geistigen Augen wieder aufgetan haben für das selbständige Wesen dieser vier anderen Erkenntnisaufgaben, die wir der Natur gegenüber besitzen. Denn das ist wohl klar geworden: Nur die falsche absolute und metaphysische Deutung des Erkenntniswertes, welche die formalmechanische Naturansicht bei ihrem ersten Auftreten in der Neuzeit gefunden hat, nach ihrer Preisgabe aber (die an erster Stelle ein gewaltiges Verdienst I. Kants war) die immer noch so erhebliche Unterschätzung ihrer Erkenntnisrelativität haben es mit sich gebracht, daß die genannten vier anderen Grundarten unseres Wissens um Natur ganze Zeitstrecken der Geschichte hindurch überhaupt nicht mehr gepflegt und noch weniger ernstlich gewürdigt wurden. Diese falsche Deutung der formalmechanischen Naturansicht war es, die alle Wege und Stege zur Naturphilosophie, zur Naturkunde, zum Naturverstehen, endlich zur Naturmetaphysik zeitweise völlig gesperrt hatte. Es ist ja auch selbstverständlich: Wer soll reine Naturerkenntnis apraktischer Art noch treiben

[1] Ich muß hier auf meine Methaphysik verweisen, die — wie ich hoffe — in Bälde erscheinen kann.

wollen, wenn man alle Gestalten und Formen der Natur, ferner das ganze Reich der teleoklinen Verhältnisse in ihr für etwas ansieht, was erst durch die Produktion der menschlichen „Seele" in sie als „Anthropomorphismus" hineingetragen sei — wie es alle metaphysisch absolute Deutung dieser Naturansicht, wie es aber auch noch Kant, trotz Spuren besserer Einsicht, glaubt?[1] Wie soll man ferner die anschaulichen Urphänomene und die unanschaulichen Ideen, die im Gange des Naturwerdens sich durch die Alltechnik des formalen Mechanismus für unsere Erfahrung realisieren, gesondert untersuchen in einer materialen Wesensontologie der Natur, wenn man um der falschen ontologischen oder doch rein rationalen Deutung des Mechanismus willen glaubt, daß diese Wesenheiten und Ideen nur wie induktiv gewonnene Begriffe durch den Menschen gemacht sind oder von seiner Sinnes- oder Gehirnorganisation abhängig sind? Und wenn man — genau die Wahrheit umkehrend — die Naturgesetze formalmechanischer Struktur, anstatt für statistische Gesetze, für sachnotwendige, dem schöpferischen Geschehen vorhergehende Realgesetze von dynamischen Notwendigkeiten hält, deren unterstellte Kräfte nur „zufällig" diese und jene Gestalten, ferner diese oder jene Urphänomene und Ideen verwirklichen? Eine idealgenetische Morphologie der Natur wird dann auf irgendwelches Verständnis und Interesse sicher nicht zu rechnen haben. Wie soll man ferner auch nur auf die Idee autonomer Vitalgesetze kommen, wenn man die Daseinsrelativität des formalen Mechanismus auf das Lebewesen und seine spontane Selbstbewegung übersieht und an solche „Undinge" (Leibniz) glaubt wie absoluten unendlichen Raum, unendliche absolute Zeit (schon in der Physik), absolute Bewegung — anstatt die Lebensrelativität all dieser Gegenstände zu erkennen?[2] Wie

[1] Vgl. dazu die treffenden Ausführungen Rádl's a. a. O.; neuerdings A. Müller: „Das Problem der Individualität usw." im Archiv f. d. ges. Psych., Bd. 48, Heft 3/4.

[2] Denn es ist ein unumstößlicher Grundsatz der Erkenntnistheorie, daß dasjenige, auf das ein Gegenstand daseinsrelativ ist, nicht wieder derselben Erklärung (nach denselben Prinzipien) unterliegen kann wie jener Gegenstand. Ist also der Gegenstand der formalmechanischen Naturerklärung daseinsrelativ auf Lebewesen, so muß eine formal-mechanische Erklärung der Lebewesen selbst unmöglich sein.

soll man ferner den Wirklichkeitsernst für eine echte und liebevoll hingebende Erkundung der konkreten Natur aufbringen, wenn man konkrete Gestalten, zum Beispiel die Landschaften, und dazu alle Farben, Töne, Düfte usw., alle Qualitäten, für seltsame „Wirkungen" hält, die ein absoluter Naturmechanismus in gänzlich mystischer Weise in unserem Nervensystem oder in einer sogenannten „Seele" auslösen soll, und wenn man alle konkreten Einheitsbildungen der Natur für nur subjektiv menschliche Synthesen hält? Oder wenn man sich der durch kein einziges ernstes Argument gestützten Einbildung hingibt, Natur sei nichts weiter als die „Wirklichkeit nach Gesetzen" (Windelband, H. Rickert), und die Wirklichkeit als Individuum sei als solche schon Gegenstand der Geschichte.[1] Das ganze Reich der Individuationsstufen der Natur und die sehr verschiedene Daseinsrelativität der verschiedenen anorganischen, organischen, seelischen und geistigen „Individuen" sind Grundprobleme der Philosophie, die unter der Voraussetzung eines absoluten Mechanismus im Grunde vollständig verschwinden. Und dasselbe gilt für die Freiheitsstufen und Freiheitsgrade des Geschehens bis zum menschlichen Willensakt. Naturkunde, d. h. die adäquate Erkenntnis und Beschreibung der objektiv idealen bewußtseinsunabhängigen Bilder der Natur und ihrer konkreten Beziehungen, ist eben nicht eine bloß „vorläufige" Aufgabe mit dem Ziele von Gesetzeserkenntnis. Kein Bild und nicht der mindeste Teil eines Bildes ist durch Naturgesetze formalmechanischen Charakters eindeutig bestimmt. Die Idee der Laplaceschen Weltformel ist nicht nur nicht zu verwirklichen — sie ist eine sinnwidrige Idee und beruht auf einer absoluten Deutung der bloß relativen formalmechanischen Naturerklärung. Und so wenig ist andererseits Naturkunde eine nur anthropomorphe Erkenntnis, daß vielmehr umgekehrt die minimale Kenntnis und Kunde, die wir von der Natur besitzen können, eine der

[1] Vgl. die durchaus treffende Kritik dieser leersten aller Einbildungen bei E. Becher: „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften", München 1921. Ferner schon bei W. Dilthey: „Beiträge zum Studium der Individualität" (1895/96) im V. Bd. der „Gesammelten Schriften", Teubner 1924.

beklagenswertesten Grenzen unserer menschlichen Erkenntnis ist. Und eben dasselbe gilt von den ästhetischen Werten und Formen der Natur, die so wenig „subjektiv" oder Geschenke unseres gefühlvollen Busens sind, daß vielmehr umgekehrt unser Sinn und unser Gefühl für diese objektiv wahrhaft vorhandene ideale Schönheit und natürliche Kunst noch gar sehr klein und eng ist, wenn auch durch eine bewußte Kultur und Bildung sehr erweiterungsfähig. Die Nichtberücksichtigung dieser ästhetischen Werte in der Naturwissenschaft ist wohl verständlich,[1] ebenso verständlich und notwendig wie die Nichtberücksichtigung der Zielgesetze des Geschehens, der Bilder und Gestalten und der sogenannten sekundären Qualitäten. Die Erkenntnis aller dieser Gegenstandsbestimmtheiten hilft den Menschen eben nicht zur Herrschaft über die Dinge! Aber für die reine, die philosophische Naturerkenntnis sind gleichwohl alle diese Bestimmtheiten gar sehr ontisch vorhanden. Im Weltgrund — nicht in der grotesk-lächerlich überschätzten „Fülle" des Menschenbusens — muß etwas liegen, was uns diese Werte selbst und dazu noch unseren begrenzten Sinn und unsere so begrenzte Fühlkraft für sie — was uns ihre Vollkommenheit und unsere Begrenzung — verständlich macht. Die ungeheure Naturentfremdung des Menschen, die gerade die ontologische und absolute Mißdeutung der formalmechanischen Naturansicht hervorgerufen hat, hat vor allem eine rechte Erkenntnis der objektiven ästhetischen Baugesetze der Natur vermindert. Und nicht minder ist die „Ethik" — so spezifisch menschlich und geistig-gotthaft zugleich sie ist — nicht etwas, was da ohne Basis und Grundlage in einer „wertfreien" Natur frei in der Luft schwebte, sie hat ihre Basis in einer universellen Axiologie. Und die ethischen Werte sind nur die uns bekannte höchste Spitze in der objektiven Wertordnung, die genau so

[1] Vgl. über den objektiven Charakter der ästhetischen Baugesetze und Werte in der Natur die treffenden Ausführungen Rádls in seiner „Geschichte der biologischen Theorien" (II. Bd.) angesichts der Versuche, diese Werte als Empfindungen und Gefühle aufzufassen, die gelegentlich der geschlechtlichen Zuchtwahl entstanden seien. Vgl. ferner: Konstantin Österreich: „Das Weltbild der Gegenwart", 2. Aufl.; viel Gutes auch bei E. Bleuler: „Naturgeschichte der Seele", Berlin, Springer 1921.

weit reicht wie die Ordnung des Seins selbst, so wenig sie mit ihr identisch ist. Die „Bestimmung" ferner und der Endzustand des zeitgestaltig rhythmisierten Weltgeschehens ist — wie die Quantentheorie zeigt — für den Geschehensverlauf genau so bestimmend wie der Anfangszustand; und es ist wieder nur das praktische Motiv des modernen, auf Naturherrschaft ausgehenden Menschen gewesen, Geschehnisse ausschließlich in der Richtung Anfangs-Endzustand für eindeutig bestimmt zu halten. Denn natürlich können wir um der Gerichtetheit unseres Lebensabflusses willen die Natur nur so weit beherrschen, als sie nur durch die praktisch direkt faßbare causa efficiens in ihrem Gange bestimmt ist. Soweit sie es nicht ist, müssen wir hübsch warten, was geschieht. Aber wer will „fordern" oder „postulieren", daß die Natur diesem unserem praktischen Bedürfnis Gehorsam leiste? Nehmen wir Kräfte an, um die Realisierung von Gesetzen von dem Typus, wie ihn die Quantentheorie fordern muß, zu begreifen, so haben wir uns diese gleichsam senkrecht zur objektiven Zeit wirksam vorzustellen. Eben darum besteht auch keineswegs der absolute Unterschied zwischen dem ontischen anorganischen Elementargeschehnis und dem elementaren funktionellen Vitalgeschehnis, den der moderne Formenvitalismus, zum Beispiel H. Driesch, anzunehmen scheint. Der vorwiegend mechanische Eindruck der anorganischen Kausalität ist genau so anthropomorph wie der vorwiegend teleologische Eindruck der Vitalgeschehnisse. Die Natur in ihrem Selbstsein weiß wahrscheinlich nichts von dem einem und nichts von dem anderen. Sie kennt weder rein mechanisch wirksame Ursachen noch Zwecke. Was das vitale Reich vom anorganischen Reich scheidet, das liegt in anderer Richtung als in der ontischen Gesetzesstruktur der Elementargeschehnisse. Mag die „Bestimmung" des Menschen eine wie immer über die Bestimmung aller anderen endlichen Dinge erhabene sein, so hat doch auch jedes Ding seine Bestimmung, sein „Werde, was du bist". Erst die absolute und ontische Deutung der formalmechanischen Naturansicht hat den Menschen so völlig aus der Natur herausgehoben, entheimatet, ja entwurzelt, daß er wie betrunken zu schwanken begann zwischen einem

lächerlichen Materialismus, der ihn zum Tiere erniedrigt, und einem ebenso lächerlichen Spiritualismus, der ihn aller Bruderschaft mit der der Natur entreißt. Schon für Descartes sind Menschenseelen im Grunde rein spirituelle Seelendenkpünktchen, die von einem rein mechanischen All von „oben", von Gott her, gleich wie an Seilen heruntergelassen sind. Gibt es eine groteskere, naturwidrigere Vorstellung?

Selbstverständlich wird natürlich ein Verstehen der Natur, eine Ausdruckslehre und Charakterlehre, eine Panphysiognomik der Natur, dann — aber auch nur dann — ein ganz sinnloses Unterfangen, wenn man die formalmechanische Naturlehre nicht in all ihren Bedingheiten erkennt; wenn man eine der Bedingtheiten oder einige oder gar alle übersieht. Denn dann ist selbstverständlich jeder Ausdruck — das heißt das nachgewiesen Erstgegebene, was wir an allen Dingen erleben, das, was der Primitive und das Kind ausschließlich „zunächst" erlebt — nichts als Schein, nur projektive Einfühlung unserer Menschenbusenfülle und unserer Triebimpulse in das Sein der Dinge. Dann können wir nur Eines: diesen „Schein" wieder in seinen Ursprungsort, unser allmächtiges Herz zurückholen und bis zur restlosen Verkennung aller intentionalen Gefühle, aller Arten des Mit-, Nach-, Einsfühlens und ihres kognitiven Rechtes, dem ganzen Sinn und den Sinngesetzen unseres Gemütes prinzipiell mißtrauen. Anstatt die Grenzen dieser unserer Fähigkeit ebensowohl in ihrer Leistungskraft gegenüber den verschiedenen Arten der Dinge (Tierarten, Pflanzen, Anorganischem) und ihrem Innesein und Fürsichsein — die jedes Ding, das „real" ist, das heißt mehr als pures „Objekt", für ein anderes Ding besitzen muß, ob wir Menschen diese seine Beschaffenheiten in seinem „Ausdruck" erfassen können oder nicht — genau zu untersuchen, ferner genau die elementaren Wesensgesetze von „Erlebnis" (Innenstand) und „Ausdrucksphänomen" zu untersuchen — die so wenig nur spezifisch menschlich und induktiv sind wie die elementaren biologischen Wesenszusammenhänge, ganz sicher aber eine weit größere ontologische Geltungsweite haben als die statistischen Gesetze, die wir „Naturgesetze" des formalmechanischen Typus nennen —, bildet man sich ein, alles unmittelbare Aus-

drucksverständnis auf Grund dieser Gesetze sei nicht Verständnis, sondern a priori Mißverständnis und Täuschung. Noch weniger wird man dann für eine Kultur, Erweiterung und Bildung unserer Einfühlung und unseres Verstehens Sorge tragen. Oder man meint, daß erst projektive Einfühlung unserer realen Erlebnisse, oder Analogieschlüsse — die doch die Fremdseelensphäre und dieser Gesetze als materiale Prämissen schon voraussetzen, sollen sie nicht ins Leere schließen — uns erst zur Annahme fremden Seelenlebens führten. Die entgegenstehende Möglichkeit — die natürlich ebensowenig ohne strenge Gründe anzunehmen ist —, daß alle Dinge, auch die sogenannten toten Dinge prinzipiell verstehbare Innenzustände besitzen und nur unsere Verstehenskraft um der Enge unseres bisherigen Gemütes willen hier (ja schon bei der Pflanze) versage, kann natürlich bei einer solch falschen Beurteilung des Sinnes der formalmechanischen Naturlehre gar nicht einmal ernstlich erwogen werden. Daß nicht Untersuchungen, Gründe zu diesen sonderbaren Meinungen geführt haben, sondern ganz außererkenntnismäßige Ursachen geschichtlicher und sozialer Natur, ist zu sehr auf der Hand liegend, als daß man es ernstlich noch sagen müßte. Was diese radikal skeptische Gemütshaltung für Folgen zeitigte und zeitigen mußte auch für das Verhältnis von Mensch zu Mensch, von Mensch zum gesamten Leben der Natur, habe ich andernorts eingehend gezeigt.[1]

Endlich mußte auch eine Metaphysik der Natur[2] gänzlich überflüssig werden, wenn die formalmechanische technizistische Betrachtungsform der Natur selbst beanspruchte, das absolute Sein der Natur oder doch das uns allein Erkennbare der Natur zu treffen. Entsprechend dem spottenden Worte Kants gegen Haller und sein „Inneres der Natur", Natur bestehe aus Nichts als aus „äußeren Verhältnissen", die sich „mathematischer

[1] Vgl. hierzu die eingehende Untersuchung des Verstehensprozesses in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie".

[2] Eine Metaphysik der Natur mit dem Verstehen der Natur als Antlitz und Ausdrucksfeld des ewig naturzeugenden Dranges (als des zweiten Attributes des Weltgrundes) zu verwechseln, war der grundsätzliche Irrtum Bergsons. Auch der in diesen Dingen so vielfach verdienstvolle L. Klages teilt diesen Irrtum.

Zergliederung" völlig aufschließten — entgegen dem Satze Goethes: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen" — hielt man die mathematische Physik für den Prototyp aller Naturerkenntnis. Die praktisch formalmechanische Konstruktion von vieldeutigen Modellen, die sich als „Erkenntnis" des Naturseins ausgab, konnte und mußte jede Metaphysik der Natur eben nur darum ablehnen, weil sie selbst die Stelle einer Metaphysik der Natur schon widerrechtlich besetzt hielt. Wo sie es aber nicht tat, da flüchtete die alte Ansicht nur in die Bewußtseinsidealismen verschiedenster Art und in abstruse schon den Sinn des Wortes „Erkennen" und „Wissen" preisgebende Erkenntnistheorien, die alles Erkennen zu einem sei es Erzeugen des Gegenstandes (Cohen), Formen einer formlosen Anschauungsmaterie (Rickert), Erzeugen von ficta (Vaihinger), eindeutigem Bezeichnen von Wiedererkanntem (Schlick) „machen" wollten. Ist man sich aber klar über die gegenseitig unersetzlichen Arten des Naturerkennens und über ihre Geltungsordnung zur abschließenden Metaphysik der Natur; ist man sich vor allem klar über die aufgewiesenen Grenzen aller formalmechanischen Naturerklärung, ihren Ursprung, ihre Gründe und Motive, über die Daseinsrelativität ihres Gegenstandes auf ein spontan praktisches Lebewesen überhaupt, so wird natürlich sofort wieder freier Raum für eine Metaphysik der Natur. Indem sich dabei das relative Recht der pragmatischen Erkenntnislehre erfüllt, wird sie zugleich philosophisch gänzlich überwunden. —

Nach allem bisher Gesagten ist also das Wissen um Natur fruchtbar und herrschaftsmächtig für das praktische Leben des Menschen und für die Verwirklichung der hohen Lebenswerte[1] des Menschen und der aus diesen Werten ableitbaren biologisch bedingten Zwecksetzungen nur soweit geworden, als es sich formalmechanisch gestaltete. Zwei Fragen sind jedoch noch offen: Ist diese Tatsache selbst nur ein metaphysischer Zufall? Und ist es ein metaphysischer Zufall, daß umgekehrt das Wissen um Natur um so reiner wird, um so „theoretischer", je weniger es gerade für diese

[1] Vgl. hierzu meine „Ethik", 2. Aufl., die Kapitel über die Relativitätsstufen der Werte.

herrschaftlichen Zielsetzungen, für dieses ewig drängende Macht- und Lebensbedürfnis nach „Orientierung" des Menschen im Zeitraumsystem leistet? Ist es ein metaphysischer Zufall, daß alles reinere und reinste Wissen, alle „Theoria" im Sinne der Griechen erst da beginnt, wo sich die rein geistige Seele des Menschen oder besser das rein geistige Subjekt im Menschen resolut abzukehren beginnt von dem Machttrieb und dem wertenden und willentlichen Begutachten jener Herrschaft über die Dinge zu praktisch und vom Maßstabe der Lebenswerte aus gesehen vollständig „gleichgültigem" reinem Lieben der Welt und aller möglichen Sachgehalte und Wertgehalte (amour pure), das mit Leibniz sagen darf: „Je ne méprise presque rien"? Ist beides nur Zufall der menschlichen Organisation, oder ist es so im Grunde aller Dinge und in der Ontologie der Seinsarten selbst gegründet?

Wer dieses höchste und letzte Problem der pragmatistischen Wissenschaft und der apraktischen rein theoretischen Philosophie ergründen will, hat sich eine Frage zu stellen, die vielleicht eine der dunkelsten ist aller und jeder Philosophie — die Frage nach dem Wesen der „Realität" oder der besonderen und zweifellos sehr eigenartigen und selbständigen Art des Seins, die wir Menschen mit dem Namen „Realität" bezeichnen. Sollte sich nämlich bei der Untersuchung dieser Frage zeigen, daß Realsein selbst nur im Widerstande ursprünglich gegeben ist, in dem sich irgendwelche inneren und äußeren Sachkomplexe selbst gegen unsere Strebens- (Trieb- und Willens-)impulse behaupten, daß überhaupt nicht das rein theoretische Wissensverhältnis zur Natur, sondern nur unser Kampf- und Herrschaftsverhältnis zu ihr das ursprüngliche Realerlebnis und Wirkerlebnis der Dinge vermittelt, so wäre das pragmatisch bedingte Wissen um Natur in einem Urphänomen der Weltontik wohl fundiert. Und es wäre dann auch erst auf Grund einer Lehre vom Wesen der Realität und des Realitäthabens möglich, die Techniken und Methoden des Geistes aufzuweisen, durch die wir das vollziehen können, was E. Husserl die „phänomenologische Reduktion" genannt hat, eine Geisteshaltung, die er selbst trefflich in seinen Untersuchungen auszuüben wußte, deren

Beschreibung und Theorie ihn aber darum völlig mißlang, weil ihn nur eine ganz unklare und, soweit sie gegeben, sicher falsche Realitätslehre — real sein heiße eine Stelle in der Zeit haben — dabei leitete. Nur durch Ausschaltung der das Realitätsmoment gebenden Akte und psychischen Funktionen kann ja jenes Absehen von Realität eintreten, jenes Dahingestellt-sein-lassen und Einklammern des Realseins, das Husserl mit Recht als Vorbedingung aller Wesenserkenntnis ansieht — als der reinsten theoretischen Haltung überhaupt. Es bedarf also hier zweierlei: 1) einer Technologie der Wesenserkenntnis, 2) einer Methodologie der Wesenserkenntnis. Die Technologie aber — die ich andernorts eingehend zu geben gedenke — fordert nicht nur Ausschaltung der das Realitätsmoment gebenden Akte; sie fordert zugleich Einschaltung jener begierdefreien Liebe zu dem Sein und Wertsein aller Dinge, die das Herrschaftsverhältnis durch ein neues geistiges Grundverhältnis zu der Welt ersetzt. Sie fordert zugleich die geist- und seelentechnische Überleitung der Tätigkeitsenergie, die im Herrschaftsverhältnis zur Natur verankert war (in letzter Linie stets Triebenergie, da Akte und Funktionen an sich keine graduierbaren Tätigkeiten sind und erst durch Verknüpfung mit Triebimpulsen eine graduierbare Energie oder „Tätigkeit" erhalten[1]), in das Liebesverhältnis zur Natur — das heißt die oberste Bedingung jedes rein objektiven, der Sache selbst hingegebenen Verhaltens überhaupt, an erster Stelle des „rein" theoretischen Verhaltens.

Insofern ist die Realitätslehre das Fundament ebensowohl aller pragmatisch bestimmten Wissensarten als des reinen und im ausgezeichneten Sinne philosophischen Wissens.

Ehe wir über diesen Punkt noch einiges sagen, soll die Frage gestellt werden, wie sich die philosophischen Probleme der Wahrnehmung und Empfindung zu den Ergebnissen verhalten, die wir in diesem Abschnitt über die Sinndeutung der mechanischen Naturansicht erhalten haben. —

---

[1] Vgl. hierzu die diesbezüglichen Ausführungen in der vorhergehenden Abhandlung „Probleme einer Soziologie des Wissens", Teil I.

V. ZUR PHILOSOPHIE DER WAHRNEHMUNG.

Die triebmotorische Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie, welche als umfassende Theorie zuerst von pragmatistisch gerichteten Philosophen — ich nenne Maine de Biran, Bergson, H. Münsterberg — in verschiedener Form und unter verschiedenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ausgearbeitet worden ist, enthält eine Reihe zweifelloser Wahrheitselemente. Sie konnte auch in den vielverästelten positiven Wissenschaften, die sich mit der tierischen und menschlichen Wahrnehmungswelt und den Bedingungen ihres Zustandekommens beschäftigen, immerhin sehr weitgehend bestätigt werden. Uns kommt es hier nur darauf an, aus der kaum übersehbaren Fülle von Einzeltatsachen, die Phylogenie, Ontogenie, vergleichende Sinnesphysiologie, Physiologie und Psychologie der tierischen und menschlichen Sinnesfunktionen, ferner die Pathologie der Wahrnehmung — bisher noch wenig theoretisch vereinheitlicht — aufgesammelt haben, einige charakteristische Beispiele auszuwählen, die jene Wahrheitselemente scharf zu veranschaulichen imstande sind, und gleichzeitig die Koinzidenz der Resultate grundverschiedener und unabhängig voneinander erfolgter Forschungen in der Lehre von der triebhaft-motorischen Bedingtheit von Empfindung und Wahrnehmung aufzuweisen.

Die Grundeinstellung, mit der jede Lehre von der triebhaft motorischen Bedingtheit der Wahrnehmung zu beginnen hat, kann in den Satz zusammengefaßt werden: Die Sinnesfunktionen und ihre zugehörigen Organe sind keine Instrumente eines uninteressierten theoretischen Wissens um die Natur, sondern Regulations- und Modifikationsvorgänge unseres Handelns auf sie. Sie sind ferner nichts vom ganzen Organismus und seinem gesamten physiologischen Lebenshaushalt gleichsam Isoliertes, Abgelöstes — nichts, was im Gegensatz zu allen anderen Organen und Funktionen des Organismus ein für den Organismus, seine Selbst- und Arterhaltung und -Entfaltung völlig gleichgültiges, uninteressiertes, für seine Reaktionen unverwertbares „Wissen“ um die Natur zu vermitteln

hätte; sondern sie haben ganz so wie alle anderen Organe und Funktionen und in innigster funktioneller Einheit und Verknüpfung mit ihnen genau denselben teleoklinen Ganzheitssinn, dem optimalen Lebensablauf des Organismus zu dienen. Oder: Der sogenannte „Inhalt" der Wahrnehmung als eines funktionell einheitlichen Aktes — im Unterschied zur Funktion (Sehen, Hören, Riechen, Empfinden usw.) — ist weder ein immaterielles positives „Abbild" des Soseins der Umweltdinge, wie Aristoteles und die Scholastik in ihrer Theorie der „species sensibilis" annahmen, noch eine eindeutige und proportionale Kausalfolge von physikalischen und chemischen Reizen, die sei es im Gehirn oder in einer sogenannten Seelensubstanz entstehen. Er ist niemals ein bloßer „Empfindungskomplex", sondern nichts als ein ungemein wechselnd umgrenzter Ausschnitt, vorgenommen von psychischen Akten, ein Teilgehalt des anschaulichen Soseins dieser Dinge selbst. Freilich dieser Dinge nur, soweit sie und sofern sie „Umwelt-dinge" (oder Umwelt-vorgänge) sind, das heißt einer auf den betreffenden Organismus, sein art- und individualgemäßes Sosein und Dasein soseins- und daseinsrelativen, ferner wirkrelativen Gegenständlichkeit angehören — einer Gegenständlichkeit, die von der Gegenständlichkeit der physikalischen Welt grundsätzlich und vollständig verschieden ist. Das Zustandekommen aber einer Wahrnehmung ist durch irgendeinen Grad unwillkürlich spontanen Verhaltens des Organismus, das sich psychisch in passiver Aufmerksamkeit und sie regulierenden Triebimpulsen, physiologisch in motorischen Innervationen darstellt, stets mitbedingt — und niemals bloß proportionale eindeutige Folge von Reizen und an sie allein geknüpfter sensorischer Prozesse. Ohne irgendeinen Grad und irgendeine Richtung triebartiger Aufmerksamkeit, ohne Werterfassung und ferner ohne den Anfang eines motorischen Prozesses kann also eine Wahrnehmung, wie einfach sie immer sei, überhaupt nicht stattfinden.

Diese Sätze stehen zur traditionellen Auffassung und Theorie der Wahrnehmung in der gesamten abendländischen Philosophie in schärfstem Widerspruch. Rationalismus wie Sensualismus waren sich jahr-

hundertelang einig darüber, in der Empfindung etwas nur „Rezeptives" zu sehen, eine dem Reiz proportionale und qualitativ eindeutig ihm zugeordnete Reizfolge, die Wahrnehmung und ihren Inhalt selbst aber aus Empfindungen zusammengesetzt zu denken — gleichzeitig aber in ihr ein „Erkenntnisvermögen", wenn auch „das untere", zu sehen.

Versuchen wir zunächst ohne Heranziehung der Ontologie und Philosophie die tiefgehenden Veränderungen darzulegen, die unsere theoretische Auffassung von Wahrnehmung und Empfindung gefunden hat.

Den rein philosophisch bedeutungsvollsten Umschwung — noch wenig in seiner Tragweite begriffen — bildet die Einsicht, daß es erstens „reine", das heißt streng reizproportionale Empfindungen als phänomenale Gebilde nicht gibt; daß es zweitens „isolierte" Empfindungen, das heißt Empfindungen jenseits des funktionell einheitlichen Wahrnehmungsaktes nicht gibt, und daß endlich der eigentliche Inhalt der Wahrnehmung mit den gleichzeitig etwa vorhandenen „Empfindungen" ursprünglich nicht das geringste zu tun hat. Wir beginnen mit dem letzten Punkt.

Es ist kein Zweifel, daß das, was der natürliche Sprachgebrauch „Empfindung" nennt, gewisse wechselnde erlebte Zuständlichkeiten sind, die wir als Modifikationen unseres Leibes und unmittelbar auf ihn bezogen erleben: es sind die sogenannten Organempfindungen und Gefühlsempfindungen; und es ist von den Empfindungsinhalten, die ursprünglich gegenständlich bezogen werden, noch am ehesten die Tastempfindung, deswegen, weil das natürliche Bewußtsein auf Grund vager Erfahrung annimmt, daß der getastete Gegenstand in strengem Raum- und Zeitkontakt zu einem Teil unseres körperlichen Organismus stehe. Alles andere, was Philosophie und Psychologie heute noch „Empfindung" nennt, ist nicht als Empfindung erlebt, sondern ist ein hypothetisch gesetztes Denkgebilde. Einen Ton, eine Farbe, ja selbst den Geschmack und Geruch einer Frucht eine „Empfindung" zu nennen, oder auch nur anzunehmen, es müßten diese Qualitäten, die uns primär als Eigenschaften der Dinge gegeben sind, empfunden sein, um gehabt zu werden,

ist dem natürlichen Bewußtsein ganz fremd. Empfundene Empfindungen sind also etwas anderes als nach Maßgabe von empfundenen Empfindungen und nach ihrem „Vorbild" erdachte Empfindungen. Was aber führte dazu, den ursprünglichen Empfindungsbegriff hypothetisch und denkmäßig zu erweitern? Man ist sich seltsam wenig darüber klar, daß das, was den ersten Anlaß zu dieser Erweiterung gab, keineswegs bestimmte Erfahrungen, Experimente physiologischer oder psychologischer Art gewesen sind, sondern eine metaphysische Hypothese über absolute, außer unserem Bewußtsein ablaufende „wahre" Naturvorgänge — nämlich die mechanische Naturansicht in metaphysischer Fassung. Der erste, der eine Hypothese solcher Art ersann, der auch zuerst die Lehre von der subjektiven und sekundären Natur der Qualitäten als pure Folge seiner Metaphysik aufstellte, war Demokritos. Er leugnet, daß es eine ursprüngliche Fernperzeption der Dinge und ihres bildhaften So-seins gäbe — das heißt das gäbe, was der natürliche Mensch ohne allen Zweifel als Wahrnehmung des Soseins der Dinge erlebt und von Empfindung scharf scheidet — und fordert, es müsse die „scheinbare" Fernperzeption der Wahrnehmung verstanden und erklärt werden nach Analogie des Zustandekommens von Tasteindrücken, die ja — scheinbar! — einen Inhalt besitzen, der als derselbe zugleich Dingbestimmtheit (Weichheit, Härte, Glätte, Rauhigkeit) und leiblich bezogene Organempfindung, nur eben die peripherste Schicht derselben, ist. Also auch der ursprünglich als Fernperzeption erlebte Sehakt „soll" hier nach Analogie des Tastvorgangs gedacht werden; und zwar soll er es deshalb, weil die einzige Qualität, welche die metaphysischen Realitäten, die „Atome", hier besitzen, die absolute Festigkeit, Starrheit, Härte, Undurchdringlichkeit, nur idealisierte Tastquales sind. Der atomistische Materialismus wie die Leugnung einer raumzeitlichen Fernperzeption des bildhaften Soseins der Dinge, die denkmäßige Erweiterung des Empfindungsbegriffs auf Farben- und Tonempfindung wie die Lehre von den sekundären Qualitäten usw. sind also eines logisch zusammenhängenden Ursprungs und haben sich — vermöge der Wiederaufnahme der atomistisch-mechanischen Naturlehre in der Neuzeit — bis zum heutigen Tage niemals

voneinander losgelöst. Es ist ein seltsam gewaltiges Zeugnis für die Macht einer bloßen Gedankentradition, daß sich der Sinnesphysiologe und Psychologe von heute dieses Ursprungs seines Empfindungs- und Reizbegriffes so selten bewußt ist. Noch immer verdeckt das Gespinst dieser Tradition trotz unerhörten Wandels unserer physikalischen, physiologischen, psychologischen Vorstellungen die philosophischen Probleme von Wahrnehmung und Empfindung. Unsere Physik hat die „ausgedehnte Substanz", hat die Scheidung primärer und sekundärer Qualitäten im ontischen Sinne längst zum alten Eisen geworfen, absoluten Raum, absolute Zeit und absolute Bewegung dazu, das heißt lauter Dinge, die logische Voraussetzungen sind für eben diese Auffassung der Wahrnehmung und Empfindung. Die Psychologie hat uns gezeigt, daß zwischen dem objektiven Raum — ob er euklidisch oder nicht euklidisch sei — und unserem phänomenalen Wahrnehmungsraum nichts weniger als eindeutige Zuordnungsbeziehungen bestehen, dieser anschauliche Raum also genau so physikfremd ist wie Farbe und Ton; daß aber andererseits auch alle modalen Sinnesqualitätenkreise den phänomenalen Unterschied von „wirklich" und „scheinbar" in sich tragen — der früher nur für Gestalt, Entfernung, Dauer angenommen war; daß Empfindungsinhalt und Gegenstandsqualität sich phänomenal niemals decken, auch nicht im einfachsten Tasten, wo stets die gegebene Härte, Weichheit des Gegenstandes, (zum Beispiel unter einem Papier erfaßt, dessen Oberfläche wir tasten) auch im einmaligen Erlebnis phänomenal verschieden (und gleichzeitig verschieden) ist von der Tastempfindung, die Grenzfall einer Organempfindung ist. Die Erscheinungsweisen, die D. Katz für die Farben aufgewiesen hat, sind in analoger Weise bei Tastphänomenen (Katz), Tönen, ja Gerüchen (Hennig) aufgewiesen worden; und auch hier ließ sich der zentrale und periphere Bedingungsfaktor nicht scheiden.

Trotz dieser und anderer umstürzender Erkenntnisse ist das geläufige Denkschema Demokrits immer noch so mächtig, daß man ruhig an eine ganze Reihe von Vorurteilen weiterglaubt:

1) „rot", „hart" usw. seien nur Inhalte des Empfindens und nicht gleich

ursprünglich Gegenstandsbestimmtheiten, je aufgebaut aus denselben elementaren, psychophysisch indifferenten einfachen Qualitäten — und zwar so, daß sich trotzdem in concreto niemals der erlebte Empfindungsinhalt deckt mit der gleichzeitig erlebten Gegenstandsbestimmtheit.

2) die Qualitäten selbst seien „subjektiv" und, sei es vom Nervensystem, sei es von der „Seele" oder beiden zusammen erst „hervorgebracht", wo doch nur das Empfinden der Qualitäten (das Hören, Sehen usw.) abhängig von Nervenfunktionen ist.

3) das körperliche Bildobjekt in der gegenständlichen Fülle seines anschaulichen Soseins — der Intentionsgegenstand der Wahrnehmung als eines funktionell einheitlichen Aktes — bestehe aus „Empfindungen" oder aus Qualitäten, die nur als Inhalte des Empfindens gegeben sind und auch nur solche sind.

4) die physikalischen Reizvorgänge verhielten sich zu diesen denkmäßig erweiterten Nervenempfindungsqualitäten prinzipiell wie reale wirksame Ursachen und Wirkungen, und, da die Körperbilder ja aus diesen Qualitäten „bestehen" sollen, auch die Körperbilder selbst, so daß sie jenseits unseres Bewußthabens als objektive Erscheinungen und unabhängig von ihrem Wahrgenommenwerden gar nicht bestünden — an ihrer Stelle vielmehr nur Bewegungsprozesse je verschiedener Art (Ätherschwingungen, Luftwellen usw.) respektive „Wahrnehmungsmöglichkeiten", die wir fälschlich in die Wirklichkeitskategorie des So-wirklichseins übertrügen.

Von diesen seltsamen Vorurteilen gilt aber auch nicht ein einziges. Versuchen wir sie aufzulösen.

Ein erster Irrtum ist es, die Körperbilder oder das bildhafte und darum anschauliche So-sein der Körper ganz in die Wahrnehmung oder in „mögliche" Wahrnehmung aufgehen zu lassen. Die Körperbilder sind in ihrer Soseinsfülle dem menschlichen „Bewußtsein von Etwas" durchaus transzendent; sie können nur inadäquat und teilweise auch „in mente" als Objekte sein. Gewiß ist Alles und Jedes, was an einem Körper überhaupt wahrgenommen, vorgestellt werden kann, nur „Bild" und Bild-

bestimmtheit. Das gilt für Ausdehnung, räumliche und zeitliche Eigenschaften, Gestalt, Farbe, Härte usw. in völlig gleicher Weise; auch Bewegung ist als Ortsveränderung oder Ortswechsel eines identischen Soseins nur Bild und nichts als Bild. Wir reden von „Bild" oder „objektiver Erscheinung" in einem doppelten Gegensatz: Erstens im Gegensatz zu den allein realen, also nicht erscheinungsmäßigen und nicht bildhaften „Kräften", deren Manifestationen die „Bilder" (und die metrischen raumzeitlichen Verhältnisse derselben, ferner Ausdehnung und Gestalt) sind; „Bilder" sind also hiernach bewußtseinstranszendent und völlig irreal zugleich. Zweitens im Gegensatz zu den Wahrnehmungsinhalten, deren bewußtseinstranszendente Gegenstände die „Bilder" sind, die also niemals in solchen Inhalten aufgehen. Es ist ein ebenso großer Irrtum, die „Bilder" nur als Gegenstände möglichen Bewußtseins anzusehen und ihre realen Fundamente in Kräften — ein Begriff, den uns nur der erfahrene Widerstand gegen unser Wollen und Streben übermittelt und überhaupt keine rein intellektuelle Operation — zu leugnen („Idealismus"), als sie mit allen Formen des kritischen Realismus für Wirkungen von Bewegungen auf den Organismus, sein Nervensystem, seine „Seele", sein „Bewußtsein" anzusehen. In diesen beiden Irrtümern bewegt sich bislang noch ein großer Teil der philosophischen Diskussion. Die Überzeugung des natürlichen Bewußtseins, daß das vor mir stehende Tintenfaß in der Fülle seiner Sachbestimmtheiten ceteris paribus, das heißt ohne daß ich besonderen Grund habe, das Gegenteil anzunehmen, fortfährt zu sein und so zu sein, meine Wahrnehmung diesem Sein nichts zugibt und wegnimmt, daß es als Objekt nur eben an Fülle stets reicher ist als alle mögliche Wahrnehmung — diese selbstverständliche Überzeugung ist als phänomenales Datum durch nichts zu erschüttern. Ich „erwarte" dasselbe Bild — sei es in Wahrnehmung, sei es in Form einer Erinnerung, unter bestimmten Bedingungen wiederzuhaben, respektive diesen oder jenen Bildaspekt wieder zu haben, weil mir sein Sein und Sosein auf Grund schon einer Wahrnehmung feststeht; nicht aber bedeutet die Annahme dieses Seins und Soseins soviel wie „Wahrnehmungsmöglichkeit" im Sinne Berkeleys, J. St. Mills, H. Cor-

nelius' und anderer.[1] Eine „Wirkung" auf unser Subjekt aber kann das Bild schon darum nicht sein, weil Bewußt-sein ideales Sein ist und nicht minder alle Bewegungen und Reizprozesse wiederum nur ideales Sein sind — eben selbst „Bilder" sind —, und da es Kausalbeziehungen nur zwischen realem Sein, das heißt Kräften und Kraftzentren gibt. Bewußt-sein = Bewußt-haben steht mit dem, was bewußt ist, immer nur in intentionaler, nie in kausaler Beziehung. Die „Bilder" aber sind die identischen einheitlichen Intentionsgegenstände; ja teilweise sind sie Inhalte der Wahrnehmung selbst, nicht aber sind sie ihre „Ursachen", nicht Ausgangspunkte von Kausalprozessen (Reizen), die Wahrnehmung „bewirkten" — „Wahrnehmung" als Etwas, das von den Bildern selbst verschieden wäre (immaterielles Abbild, Reizfolge usw.).

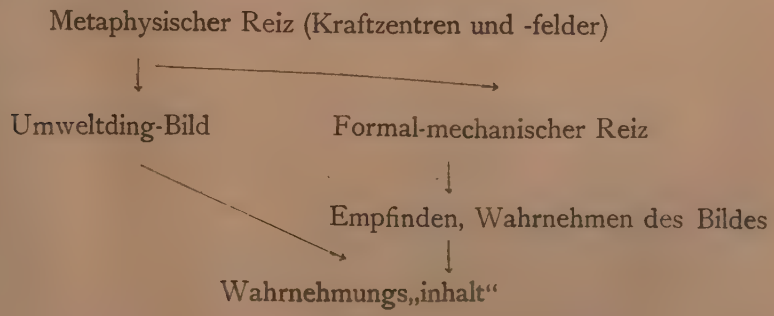
Diese vielen Unklarheiten sind besonders dadurch entstanden, daß man die drei grundverschiedenen Reizbegriffe 1) den biologischen Reizbegriff (Reiz als Umweltding), 2) den physikalisch-chemischen Reizbegriff, 3) den metaphysischen Reizbegriff nicht klar auseinander hielt. Höre ich den Klang meiner Hausglocke, so kann Reiz genannt werden die klingende Glocke selbst, das heißt dieses Umweltding; ich kann — wie es Pawlow zuerst systematisch getan hat — das wechselnde Verhalten der Organismen und die physiologischen Vorgänge in Organismen bei also wechselnden, das heißt in ihren Attributen wechselnden Umweltdingen für sich prüfen und Gesetzmäßigkeiten feststellen. Analog kann ich den Wechsel von Farbenerscheinungen und physiologischen Vorgängen in Netzhaut und Nervensystem und die Abhängigkeiten dieses Wechsels untersuchen, so wie es zuerst Hering im Gegensatz zu Helmholtzens Ausgehen von den physikalischen Reizbegriffen getan hat.[2] Ich kann ferner von Reizen reden zum Beispiel bei Luftwellen für Töne und Klänge, bei Ätherwellen oder

[1] Eine ausgezeichnete Kritik dieser Lehre von den Wahrnehmungsmöglichkeiten gibt Hedwig Conrad-Martius in ihrer Arbeit „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt" (s. Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung, 3. Bd., 1916).

[2] Vgl. hierzu A. von Tschermak: „Der exakte Subjektivismus in der neueren Sinnesphysiologie", Berlin, Springer, 1921.

vorsichtiger bei Lichtwellen für das Auge. Auch diese Dinge und ihre Bewegungen sind natürlich „Bilder" — wenn auch formalmechanisch reduzierte Bilder, denen die Attribute der primären Umweltdinge abgestreift sind. Ich muß mir nun klar machen, daß ich schon diese beiden Reizbegriffe nicht durcheinander bringen darf. Nicht von dem Umweltding klingende Glocke gehen Luftwellen aus und treffen mein Ohr; nicht von dieser „blauen Kugel" Ätherwellen — so es „Äther" geben sollte — oder Lichtwellen, die mein Auge treffen. Diese Rede ist nonsens! Denn in der Schicht der Gegenständlichkeit (bezüglich Daseinsrelativität), in der es noch klingende Glocken gibt, gibt es nur die Fernperzeption eben dieser klingenden Glocke, nicht aber gibt es in diesem Beziehungsgefüge ein Phänomen „Luftwellen". Und wo es Luftwellen gibt und Lichtwellen oder gar Ätherwellen, da gibt es kein Umweltding „klingende Glocke" mehr und keine blauen Kugeln, sondern sehr komplizierte Systeme aus Molekülen, Atomen, Elektronen, die im objektiven unanschaulichen Raum diesen das Subjekt „motivierenden" Umweltdingen als ihren formalmechanischen Modellen entsprechen, aber dann auch kontinuierlich mit ihrer Umgebung und dem ganzen formalen Weltmechanismus zusammenhängen. Noch weniger gibt es in dieser Ordnung der Gegenstände „Augen" und „Ohren", die ja selbst als Einheiten mit allen ihren Teileinheiten, die der Anatom und Physiologe an ihnen feststellt, eben nur Umweltdinge sind. Endlich gibt es jene unanschauliche Ordnung von Kräften, die nach einer dynamischen Theorie der Materie und Bewegung, wie sie in irgendeiner Form die theoretische Physik heute gebieterisch fordert, all diesen „Bildern" mit Einschluß der formalmechanischen „Reize" zugrunde liegen. Erst bei ihnen kann von „kausaler" Wirksamkeit die Rede sein, da die „Realität" ja erst hier beginnt und alles andere schon eben Bild, und nichts als ideales Bild ist. Das Verhältnis des letztgenannten Reizbegriffes zu den anderen Reizbegriffen ist nun aber ein ganz anderes, als man häufig angenommen findet. Die Kraftzentren und Kraftfelder, die irgendwelche Bilder und ihre Gestalt, Ausdehnung, ihre räumliche und zeitliche Ordnung ja erst kausal hervor-

bringen, sind nämlich die gemeinsamen Ursachen sowohl der Umweltdinge, das heißt der Reize im ersten Sinne, als auch der formal-mechanischen „Reizprozesse" im zweiten Sinne. Und das, worauf sie wirken, ist nicht der körperliche Organismus, der ja selbst ein Bild ist unter Bildern, sondern das dem Organismus selbst zugrundeliegende System toter und eventuell vitaler Kraftfaktoren respektive Triebfaktoren. Keineswegs aber bestimmen die formal-mechanischen Reize im Sinne des zweiten Begriffes das schaubare Umweltding „blaue Kugel" oder „klingende Glocke". Diese formal-mechanischen „Reize" bestimmen — und auch dies nur, wenn ihre Bewegungen mit dem ganzen zentripetalen und zentrifugalen Nervenprozeß, den sie im Organismus bis zur Hirnrinde und von hier aus wieder zur Peripherie setzen, vom Ausgangspunkt des Reizes an zusammengenommen werden — logisch (nicht aber kausal) allein die Funktionen des Empfindens, des Sehens, des Hörens, schließlich in ihrer jeweiligen Gesamtheit das „Wahrnehmen" des Umweltdinges; nicht also das „Bild" als objektive Erscheinung, sondern den stets nur inadäquaten, in sich gegenseitig fordernden Aspekten je teilhaft gegebenen Wahrnehmungsinhalt des Bildes. Das Bild selbst präexistiert der Auslese, die jene psychophysiologisch einheitlichen Funktionen des Sehens, Hörens, Empfindens und Wahrnehmens (als der leitenden Oberfunktion) mit ihrem scharf ausgeprägten Intentionalcharakter am Bildgehalt und an seiner in modale Seh-Hör-Tastdinge ununterbrochenen einheitlichen Fülle vollziehen. Das Verhältnis ist also darzustellen in dem Schema:



Es handelt sich also um die wohl zu unterscheidenden Seinsstufen des Seins: 1) Kräfte, 2) objektive „Erscheinung" und „Bilderwelt", 3) formal-mechanisch reduzierte Bilder, 4) Bewußtseinsphänomene. Und dementsprechend sind drei Irrtümer zu meiden: 1) zu meinen, der formal-mechanische Reizprozeß bestimme eindeutig den Inhalt der Wahrnehmung anstatt nur die Funktionen, die diesen „Inhalt" erst aus der Fülle des Bildes, der objektiven Erscheinung, herausschneiden und umgrenzen; 2) er bestimme gar noch das „Bild" selber als objektive transbewußte Erscheinung; 3) es stehe der bloße zentripetale physiologische Teil des ganzen Kreisprozesses, der sich zwischen dem Ausgangspunkt dieses Reizes und der Gesamtreaktion des Nervensystems zentripetal und zentrifugal abspielt, in eindeutiger Proportion zu den psychophysiologischen Funktionen des Empfindens, Sehens, Hörens, Schmeckens und schließlich Wahrnehmens — und indirekt zu dem durch diese raumzeitlichen Fernfunktionen umgrenzten „Aspekte" des objektiven Bildes. Denn in dieser eindeutigen Zuordnung zur Funktion und zu je besonderen, von anderen möglichen Teilinhalten der Wahrnehmung je verschiedenen Teilinhalten einer Wahrnehmung, die dasselbe „Bild" objektiv-ideal ermöglichte, steht — wie wir gleich noch genauer sehen werden — nicht der physikalische Reiz, sondern nur dieser Reiz mit Hinzunahme der ganzen Kette sich an ihn anschließender zentripetaler, zentraler und zentrifugaler Prozesse. Die so sehr dunkle mythologische Meinung, der physikalische Reiz und der zentripetale Prozeß plus Rindenprozeß allein bestimmten an einer „Endstelle" „im" Gehirn oder in der „Seele" oder „im" Bewußtsein eine Empfindung; es sei ferner die Wahrnehmung eine Summe oder irgendwelche Komplexion solcher Empfindungen, das Körperbild aber nur eine fälschlich „existent" gesetzte geordnete Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten und jenseits des Bewußtseins existierten nur Luftwellen und Ätherwellen usw., ist also ein ganzes Geflecht schwerster und gröbster Irrtümer, die das Pferd genau am Schwanze aufzäumen. Schon die Vorstellung, es entstehe an irgendeiner „Endstelle" des durch den physikalischen Reiz gesetzten Nervenvorgangs zum Beispiel eine Rotempfindung (oder die geistige Seele bringe

eine solche durch eine qualitas occulta von „Anlage" hervor), ist — wie immer man sie wendet — ganz dunkel und unzureichend.[1] Sie hat ja auch zu all den unmöglichen Konstruktionen zum Beispiel einer „Projektion" der Empfindung, zur Annahme einer ursprünglich nur „punktuellen" Empfindung, einer „unbewußten" Schlußfunktion, durch die der Gegenstand (zum Beispiel rote Kugel) als Ursache erst gegeben werden solle (Schopenhauer, Helmholtz), zur Annahme einer „vergegenständlichenden" Funktion der „ursprünglich" nur ichzuständlichen Empfindung, zu dem Mythos einer Genese von Extensivem aus Intensivem — das heißt zu einer Häufung gänzlich undurchdringlicher, in jedem Sinne wilder und unprüfbarer Hypothesen geführt, deren einige dabei streng widerlegbar und widerlegt sind.[2] Nichts ist vielmehr klarer, als daß an dieser sogenannten „Endstelle" gar nichts Besonderes geschieht, es sei denn eine Umsetzung des zentripetalen Nervenprozesses in einen motorischen. Oder besser gesagt: es gibt keine solche „Endstelle", sondern je nur mehr oder weniger bevorzugte, zirkumskripte physiologische Funktionsfelder einer bestimmten Funktionseinheit, die als solche stets zentripetaler Prozeß, Querprozeß und zentrifugaler Prozeß zugleich ist — ein Vorgang, dem psychisch ein spezifizierter Sehakt (zum Beispiel das Rotsehen) eindeutig entspricht. Das Rot ist dabei die Bestimmtheit eines Sehdinges als des Aspektes desjenigen visuellen Dinges, das durch die psychische Sehfunktion aus dem konkreten Körperbild herausgelöst wird (das von Hause aus der erste Intentionsgegenstand der Wahrnehmungseinheit ist und bleibt, in die der Sehakt eingeht) und auch im Wechseln der Sehinhalte verbleibt — die ihrerseits bei wechselnden optischen Empfindungsinhalten wieder eine weitgehende Konstanz besitzen.[3] Hier ist nichts dunkel, vielmehr alles prinzipiell klar. Die Tatsache, daß die gegliederte Einheit (gegliedert

[1] Vgl. die vielfach treffenden und eingehenden kritischen Ausführungen gegen solche Vorstellungen bei Frischeisen-Köhler, „Wissenschaft und Wirklichkeit", S. 416 ff., Leipzig 1912.

[2] Vgl. die Arbeiten Ew. Herings.

[3] So bleibt bei seitlichem Abdunkeln der „Empfindungen" einer realen Fläche in einer Blickstellung kraft der zunehmenden Unempfindlichkeit der Netzhaut für bunte Farben die Seherscheinung dennoch gleichförmig rot.

nach Oberfunktionen, Unterfunktionen usw.) einer psychischen Funktionsleistung, deren konstitutiven Teile stets die drei oben genannten Abschnitte des Prozesses enthalten, in ihrer Gliederung nur selten an ein zirkumskriptes Funktionsfeld eindeutig gebunden ist, daß in weitem und früher kaum geahntem Maße bei Störung der normalen Funktionsfelder andere Organteile des nervösen Systems diesen Feldcharakter übernehmen können, die Struktur der Erscheinung aber dabei dieselbe bleibt,[1] deutet darauf hin, daß auch die bestimmt zirkumskript „lokalisierbaren" Erscheinungen, respektive die sie bedingenden Funktionsfelder, durch die gegliederten Funktionskomplexeinheiten erst geschaffen worden sind, zum mindesten in der Stammesentwicklung —, eine Tatsache, der es ja auch durchaus entspricht, daß die strukturbildende Kraft der Funktion nirgends stärker ist als im Nervensystem und innerhalb seiner in der menschlichen Hirnrinde.[2] Von irgendeiner eindeutigen Zuordnung der Erscheinungsinhalte unserer Perzeptionen, der primären Wahrnehmungs- und sekundären Vorstellungserscheinungen zu Gehirnteilen und Gehirnfunktionen, kann nach dieser Auffassung überhaupt nicht ernstlich die Rede sein, da primär immer nur psychische Funktion und physiologische Funktion eindeutig verknüpft sind — diese aber streng eindeutig und streng parallel —, eine Verknüpfung, die ontologisch und metaphysisch nach unserer Meinung auf der Identität der Psyche und ihres funktionellen Aufbaues mit der Funktionshierarchie der nervösen Vorgänge beruht. Hierbei haben wir freilich psychologisch einen Funktionsbegriff zugrunde zu legen, der bisher noch wenig bestimmt gefaßt ist.[3]

[1] Siehe hierzu die Beispiele bei K. Goldstein, „Die Topik der Großhirnrinde in ihrer klinischen Bedeutung" in „Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde", Bd. 77; vgl. ferner A. Gelb und K. Goldstein, „Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle", in „Psychologische Forschung", Springer 1924. Ferner den an Beispielen für das oben Gesagte reichen Aufsatz von K. Goldstein „Zur Theorie der Funktion des Nervensystems", Arch. f. Psych., Bd. 74, Heft 2/4.

[2] Siehe dazu R. Ehrenberg, „Theoretische Biologie", Berlin, Springer, 1923.

[3] Obgleich — wie C. Stumpf a. a. O. treffend ausgeführt hat — die Scheidung von Erscheinungen und Funktionen überhaupt mit darauf gegründet ist, daß beide Bestimmtheiten „unabhängig voneinander variieren" können, so gilt dieser Satz in Strenge doch nur für die

Ebenso verkehrt wie die Rede von den „Endstellen" und dem Entstehen von Empfindungen als qualitativer dingartiger Klötzchen ist aber auch die Lehre, die Wahrnehmung sei eine Komplexion von Empfindungen. Man kann dies freilich nur voll einsehen, wenn man zuvor eingesehen hat, daß das anschauliche Sosein der Körper oder die Körperbilder zwar keine Spur von Realität besitzen — die nur den ihnen zugrundeliegenden Kräften zukommt —, wohl aber transbewußte Existenz, und daß sie so wenig bloße Wahrnehmungsinhalte oder mögliche Wahrnehmungen sind als der Wahrnehmungsinhalt seinerseits eine Komplexion von Empfindungen. Was ist denn hier das als „Bild" oder als objektive Erscheinung Bezeichnete? Ein Körperbild ist eine in den Schranken wesensgesetzlicher Regelung liegende je besondere und einmalige Aufbauordnung von Soseinsbestimmtheiten (Gestalten, Qualitäten usw.), die sicher nicht in der Organisation des Subjekts, sondern in letzter Linie in einer bestimmten Konstellation dynamischer Faktoren verwurzelt ist. Das Körperbild ist als solche Aufbauordnung weder eine bloße „Summe", noch ist es gar — wie Hume, Mach gemeint haben — eine Summe von Empfindungen. Auch die Qualitäten, welche die stets vorgegebenen Raum- und Zeitgestalten des „Bildes" an bevorzugten Stellen auskleiden, sind keine Empfindungen; sie können nur — für jede organische Art in begrenzter Zahl

---

elementarsten Partialfunktionen, aus denen jede konkrete psychische Funktion besteht. Und diese haben wir ja für verschiedene psychische Leistungen erst aufzusuchen begonnen, ohne sagen zu können, daß wir sie bereits besäßen. Für komplexe Funktionseinheiten — die als solche stets dem Gliederungsgesetz von Ober-, Unterfunktionen usw. gehorchen, das heißt hierarchisch sind — gilt dagegen durchaus, daß die ihnen entsprechenden Erscheinungen eindeutig zu diesem Komplexe, und zu keinem anderen „gehören". Jeder Akt, zum Beispiel des Bemerkens, ist ein verschiedenes Bemerken, je nachdem Verschiedenes (als Erscheinung) bemerkt wird. Es gibt nicht nur eine Sehfunktion, sondern auch eine Funktion des Rotsehens, Gelbsehens usw.; die Funktionen umgrenzen, „wählen aus", „seligieren" die subjektiv psychischen „Erscheinungen" aus dem Sosein der „Bilder" oder der objektiven Erscheinungen; sie gestalten sie erst zu subjektiven Erscheinungen (mit Ichbezogenheit). Und nur im Falle der Phantasiefunktion erzeugen sie neue Erscheinungen aus demselben Urmaterial der Qualitätenkreise, die an ein Individuum, respektive eine Art gebunden sind, und die auch ihre perzeptiven Bildinhalte mit aufbauen. Vgl. die folgenden Ausführungen über die Phantasie.

und Art — Inhalt der Funktion des Empfindens werden, da sie von Hause aus psychophysisch indifferente ideale Inhalte sind; sie bleiben aber, wenn sie es werden, immer auch objektive Bestimmtheiten der Bilder selbst. Die Funktionsbündel unserer Wahrnehmungen dekomponieren, zerlegen die konkreten Bilder in sehr mannigfaltigen Hinsichten in subjektive Erscheinungsweisen und Aspekte, lassen sie aber in ihrem ontischen Eigenbestande dabei unversehrt. Am wenigsten schaffen sie oder erzeugen sie sie.

Im transbewußten Sein der Natur sind also folgende Reihen von Stufen des Seins zu scheiden:

1) die Kraftfaktoren, die allein das Reale der Natur ausmachen;
2) das Raumzeitsystem und ein (zu wählender) formaler Mechanismus;
3) die transzendenten idealen „Bilder" und ihre wesensgesetzlich geregelte Aufbauordnung;
4) die Umweltstruktur und die artbezogenen Umweltbilder.

In der Wissenssphäre schließen sich an sie an:

1) Die wesensmöglichen Wahrnehmungen;
2) die wirklichen und real „möglichen" Wahrnehmungen;
3) die sinnlichen Erscheinungen.

Keineswegs also sind die Bilder nur „Wirkungen" der Kraftfaktoren oder des von ihnen erst gesetzten Mechanismus auf das psychophysische Subjekt. Wenn wir den Wahrnehmungsinhalt als dekomponierten Teil des Bildes selbst ansehen, so gewinnt dieser Satz freilich nur Sinn, wenn wir die Daseinsrelativitätsstufen der Bilder immer genau unterscheiden; insonderheit unterscheiden das „Umweltbild" von „Weltbild". Der Mond, wie ihn sich Astronomie und Selenographie denken, ist ein Teil des Weltbildes und selbst ein „Bild", eine „objektive Erscheinung" gewisser Kraftfaktoren. Er ist nicht der Wahrnehmung ihrem Wesen nach, wohl aber unserem irdisch menschlichen Wahrnehmungsapparat (seinen Reizschwellen, Unterschiedsschwellen usw.) zunächst unerreichbar. Nur durch mittelbares Denken unter Anwendung geometrischer, formal-mechanischer, dynamischer, optischer, chemischer (spektral-analytischer) Gesetze können wir

uns Begriffe von ihm bilden und sekundär versuchen, diese Bedeutungen durch die Phantasie zu veranschaulichen und zusammenzufassen. Unsere faktische Wahrnehmung enthält keinen Teil dieses Bildes, sondern nur je einen Teil des Umweltbildes Mond, das eine große Veränderlichkeit aufweist, bald eine goldene Kugel, bald eine Sichel ist, bald verborgen, bald anwesend ist, bald diese oder jene Lage am Nachthimmel besetzt, am Pol anders ist als am Äquator. Aber auch dieses Umweltbild ist nichts weniger als eine bloße Wahrnehmung oder ein „Inbegriff von Wahrnehmungsmöglichkeiten". Es ist nur eben daseinsrelativ auf unsere psychophysische Organisation und unseren Standort auf einem bestimmten Teil des „Bildes" Erde. Diese Daseinsrelativität aber hat mit „Bewußtseinsimmanenz" gar nichts zu tun, noch weniger mit Subjektsbezogenheit, wenn unter Subjekt das erkenntnistheoretische oder das psychische „Ich" verstanden werden soll und nicht vielmehr der ganze psychophysische Organismus. Und ebensowenig ist das Umweltbild eine Erscheinung, etwa ein „Empfindungskomplex", der durch den Mond als Bild I und durch die von ihm ausgehenden Reizprozesse in uns gewirkt wäre; oder von dem aus wir gar „Kausalschlüsse" auf das Bild I vollzögen.[1] Von all dem liegt nichts in dem Begriffe der Soseins- und Daseinsrelativität. Auch das Umweltbild ist eine „objektive Erscheinung", eindeutig geknüpft an das Wirkverhältnis, das zwischen den dynamischen Faktoren, die dem Bilde I zugrundeliegen, und Standort und Beschaffenheit des ganzen psychophysischen Artlebewesens (das heißt nur der Artmerkmale, nicht der individuellen Merkmale) besteht. Analog wie ein Spiegelbild „daseinsrelativ" ist auf Spiegel und abgespiegelten Körper, so ist das Umweltbild daseinsrelativ auf das reale Sein des Mondes und auf das reale Sein des irdischen Menschen (beide in der Dingansichsphäre betrachtet). Das Umweltbild „entsteht" auch nicht erst auf Grund unseres Bewußtseins, unserer Wahrnehmung und Empfindung von ihm, sondern präexistiert diesen Funk-

[1] Daß Bilder nicht wirken können, haben wir ja bereits gesehen; ebenso, daß es Unsinn ist, vom Bild I formal-mechanische Prozesse ausgehen und sie zum Beispiel das „Auge" treffen zu lassen.

tionen des Habens und Wissens nicht weniger und anders, als es auch Bild I des Mondes tut; wohl aber verschwindet es, wenn wir Dasein und Beschaffenheit des irdischen Menschen aufheben, wodurch hingegen Bild I keineswegs verschwindet. Die Strukturformen aber der möglichen Umweltbilder sind durch die funktionell-dynamischen Artorganisationen der Lebewesen (ihr Funktionsaufbaugesetz) nicht minder ursprünglich festgelegt wie der morphologische Aufbau des Körpers des Organismus (des Leibkörpers), der selbst nur ein Bild unter Bildern ist. Die Umweltstruktur ist also keineswegs einseitig seinsrelativ auf den Leibkörper als Bild. Baugesetz des Leibkörpers — das heißt das morphologische Formgesetz des Organismus in stationärem und genetischem Sinne — und Umweltstruktur sind vielmehr stets in umkehrbar gegenseitiger gesetzlicher Beziehung, die man als „Einpassung" bezeichnen kann; sie sind aber beide eindeutig bestimmt durch die besondere Arthierarchie der strukturbildenden dynamischen Funktionen, die je physiologische und psychische Komponenten besitzen. Daher können wir auch die wechselnden physiologischen Vorgänge im Organismus und den Wechsel seines „Verhaltens" bei Wechsel seiner Umweltdinge und „Bilder" und ihrer Attribute und Verhältnisse zueinander im Sinn einer erweiterten Physiologie (Pawlow) ganz für sich studieren und die Gesetze dieser Abhängigkeiten erforschen. Wir können es, ohne hierbei die physikalischen und chemischen Reize (im Sinne des zweiten Reizbegriffes) einzuführen, die ja nur die physikalisch und chemisch definierten und definierbaren Vorgänge betreffen können, an denen sich eine physiologische Funktion und Ablaufseinheit (als solche nie in Chemisches und Physikalisches auflösbar) darstellt und für unsere Erfahrung realisiert; ohne ferner auch die eventuellen bewußten und psychischen Funktionen in die Untersuchung einzubeziehen, die den beobachtbaren Wechsel des „Verhaltens" bestimmen.

Das entscheidende Argument für die objektive, bewußtseinstranszendente, wenn auch nicht absolute Existenz der „Bilder", die Wahrnehmung (im Wesenssinn des Wortes) nur nach Aspekten dekomponiert, aber stets in

ihrem Sosein „selbst" erreichen und erfassen kann, ist — sagte ich — also an erster Stelle die ontologisch gültige und wesensgesetzlich geregelte Aufbauordnung der Bilder aus Soseinsbestimmtheiten. Daß jeder Körper ausgedehnt ist, einen Raum einnimmt (dessen axiomatische Struktur dahingestellt sei), Dauer hat, eine bestimmte Gestalt hat, unendlich teilbar als Raumwesen und Dauerwesen ist, daß er Farben hat, die nach dem Qualitätensystem der Farben bestimmbar sind, ja daß ihm mindestens die Qualitäten als Erfüllungen seiner „Eigenschaften zukommen, die auch als die einfachsten Inhalte unseres normalen Empfindens gegeben sind (aber wahrscheinlich noch viel mehr Qualitäten), daß er Ort, Lage, Entfernung usw. zu anderen Körpern hat, Zeitstelle und zeitliche Verhältnisse, daß er seinen Ort wechseln kann — und noch vieles mehr, sind keine Bestimmungen, die der induktiven Erfahrung verdankt werden. Sie konstituieren das ontische Wesen des Körpers, und ein Körper genügt, um sie für immer festzustellen. Aber nicht nur dies: die genannten konstitutiven Bestimmungen des Körpers oder des „Bildes" sind nicht beliebig aufeinander aufgebaut oder aufeinander „fundiert", sondern, wie beliebig wechselreich sie auch in ihrem Spezifischen unterschieden sein können, sie haben eine ontologische Aufbauordnung in genere, die nicht abhängig sein kann von unserer menschlichen Organisation, welche ja überdies selbst das Körpersein zu einer ihrer Wesensbestimmungen hat. Diese ontische Aufbauordnung entspricht genau der wesensgesetzlichen Gegebenheitsordnung der konstitutiven Bestimmtheiten des Körpergegenstandes oder des „Bildes". Die ontische Aufbauordnung entscheidet aber die Gegebenheitsordnung oder entscheidet doch den Rahmen für sie, aus dem sie nicht herauszufallen vermag; und sie gibt zugleich den Rahmen ab für die zufällig tatsächliche Ordnung, nach der die spezifischen Bestimmtheiten der erscheinungsmäßigen Soseinsverhalte eines realen oder wirkfähigen Subjektes (als Grundlage des Körperbildes) werden und im Werden bestimmt sind. Die Wesensordnung des Aufbaus umfaßt also gleich ursprünglich die Gegebenheitsordnung und die zufällige Daseinsordnung der Körperwelt und bindet sie wesensgesetzlich aneinander. Als solche Ordnung stellt sie sich

dadurch klar heraus, daß sie von der Häufigkeit unserer Erfahrung ganz unabhängig ist.

Es seien hier einige Beispiele angeführt für Sätze, die diese Fundierungsordnung der Körperwelt betreffen, die hier selbst nicht untersucht werden kann: 1) Die (noch dishomogene, von Quale zu Quale wechselnde) „Ausdehnung", als Zustand und als Actio des Sichdehnens zugleich gefaßt, ist der letztfundierende Soseinsfaktor jedes Körperbildes. 2) Es folgt die Erscheinung (Urphänomen) des „Wechsels" solcher Soseinsbestimmtheiten. 3) Der Wechsel wird als umkehrbarer reine „Bewegung", als nicht umkehrbarer „Veränderung". 4) „Räumlichkeit" ist reine Möglichkeit (das heißt Möglichsein) der Bewegung, „Zeitlichkeit" reine Möglichkeit der Veränderung. 5) Veränderung wie Bewegung sind ontologisch und der Gegebenheitsordnung nach vor den räumlichen und zeitlich qualitativen Punkterfüllungen, „zwischen" denen sie stattfinden. 6) Veränderung und Bewegung fundieren also „Raum" und „Zeit" und ihre gegenseitige Beziehung in einer vierdimensionalen Ordnung der Jetzthierpunkte. 7) Das „Auseinander" der Soseinsbestimmtheiten des Körpers ist unabhängig und vor den speziellen Formen des „Nacheinander" und „Nebeneinander" (amorphe Zeitlichkeit und amorphe Räumlichkeit überhaupt), und erst die Gesetze des Wechsels entscheiden, was je Nacheinander und Nebeneinander ist. 8) Sind die räumlichen und zeitlichen amorphen Bestimmtheiten des Körpers gegeben, so ist das nächst Fundierte seine „Raumzeitgestalt", die ebensowohl der Kern und Grund ist seiner jeweiligen räumlichen Gestalt als der rhythmischen Gestalt seiner möglichen Veränderungen. 9) Die räumliche Gestalt liegt den sämtlichen Qualitäten (Farbe, Ton, Wärme, Kälte, Geschmack, Geruch usw.) in Seins- und Gegebenheitsordnung bereits zugrunde und bestimmt damit erst, welche Empfindungen „möglich" sind (auch bei beliebigem Wechsel des psychophysischen Apparates des Wahrnehmens und Empfindens). Und analog liegt die Zeitgestalt, die Rhythmik, bereits zugrunde allen möglichen Wechseln von Quales, die ein Veränderungserlebnis in sich aufnehmen kann. 10) Die primären Quales, die irgendwelche Grenzpunkte der Raumgestalten und Zeitgestalten für unsere

mögliche Anschauung erfüllen, sind die (möglichen) Farbigkeiten, also nicht zum Beispiel die Tast-, Ton-, Geruchs-, Geschmacksqualitäten. Die Farbigkeiten sind für den Körper „wesentlicher" — zum wenigsten „fundamentaler" — als Töne, Tastqualitäten, Gerüche, Geschmäcke. Farbig sind zum Beispiel auch Spiegelbilder, Schatten, Regenbogen, Fata Morgana, Himmelsblau usw., die nur „Flächen"belage, keine „Oberflächen"erfüllungen von Körpern sind. Es läßt sich sehr viel leichter eine nicht tastbare, nicht tönende und nicht riechbare und schmeckbare Körperwelt denken als eine nicht farbige. Alles, was hart oder weich ist, alles, was tönt, hat auch eine Farbe — nicht umgekehrt. 11) Unter den Farbigkeiten hat der qualitative Unterschied der Schwarz-Weißreihe, der auf Oberflächenfarben bezogen die Erscheinungen des Hell-Dunkels ergibt, einen spezifischen Vorrang des Seins und der Gegebenheit. Eine bunte Farbe kann nur sein und gegeben sein, wenn ihre spezifische Helligkeit gegeben — das heißt vorgegeben ist. Da mithin das X, das den Wechsel von Hell-Dunkelwerten möglicher Körper, (das sogenannte „Licht") bestimmt, vorbestimmend ist für alle übrigen sinnlich perzipierbaren objektiven Erscheinungsgestalten, besitzt dieses unbekannte Etwas auch für die Orts- und Zeitverschiedenheit möglicher sinnlicher Erscheinungen aller Art konstituierenden Charakter — darunter auch für die überhaupt möglicher Weise sinnlich perzipierbaren Körper und ihre räumliche und zeitliche physikalische Charakteristik. Da Raum nur der Inbegriff von Möglichkeiten der „reinen" Bewegung ist, Zeit nur der Inbegriff von Möglichkeiten reiner Veränderung, so ist auch die je (in einem Stadium der Wissenschaft) als „geschwindeste" geltende Bewegung und Veränderung Maß und Sinn der Formbestimmtheit der axiomatisch möglichen Formbestimmtheiten, die das allgemeine Wesen von Räumlichkeit und Zeitlichkeit (das nichts enthält als amorphes Neben- und Nacheinander) sekundär gewinnen können — wenigstens für alle möglichen Qualitäten und (erst recht darum) für die mögliche sinnliche Erfahrung dieser Qualitäten.[1] Die Möglichkeit

[1] Es entsprechen sich also folgende Faktoren: 1. Der Lichtsinn ist der feinste Sinn für Raum- und Zeitdifferenzen. 2. Das Licht ist die geschwindeste Bewegung

verschiedenartiger Belichtung bestimmt also nicht nur die Gleichzeitigkeit sinnlich perzipierbarer Naturereignisse, sie bestimmt ebenso die Möglichkeit des Verschiedenseins überhaupt von sinnlich perzipierbaren räumlichen Strecken. 12) Die anderen Qualitäten, die Bestimmtheiten des Körpers werden können, in ihrer Werdensordnung und Gegebenheitsordnung zu prüfen, ist hier nicht unsere Absicht. Aber auch diese anderen Qualitäten, insbesondere solche der Temperatur, der Vibration, die wir vor den Tastqualitäten der Wärmemengen, die akustischen Quales (als Eigen-ton von Dingen), die wir vor den anderen akustischen Qualitäten erfassen, der Tastqualitäten, der wahrscheinlich gleich ursprünglichen Geruchs- und Geschmacksqualitäten, haben einen wesensgesetzlichen Aufbau, der keineswegs in unserer psychophysischen Organisation (oder der irgendeines Tieres) gegründet ist. —

Es scheint mir gegenwärtig nun an einer Soseinsbestimmtheit der Bilder besonders vollkommen deutlich geworden zu sein, daß den Bildern transbewußte Existenz eigen ist, Wahrnehmung sie nur zerlegt, nicht aber hervorbringt: das ist ihre Gestaltetheit. Die Gestalt als Gegenstandsbestimmtheit hatte die aristotelische und scholastische Philosophie dem ontischen Faktor der „forma" aufgebürdet („forma sensibilis" als Bildform), einem Faktor, der zusammen mit der materia prima jeden Körper ausmachen sollte. Bedeutung und Gestalt waren — wie wir heute klar erkennen — in diesem zweideutigen Begriff der „Form" in falscher Weise aneinander gebunden, und zwar in dem Sinne, als bestimme die Bedeutung auch die Form, als schaffe sie in der Hyle des sinnlichen Materials erst die Grenzen (ὅροι), welche die Gestalt charakterisieren (Platon). Auf alle Fälle aber war für diese Philosophie die Gestalt (als Raum, Zeit, Bewegungs-Veränderungsgestalt) ontisch und nicht im mensch-

und die absolut konstante Bewegung, die wir kennen. 3. Ein Aufhellungskreis von zwei Raumpunkten wird noch bemerkt (als Ortswechsel), wo sonst keinerlei Raumverschiedenheit (weder durch ruhende Elemente, noch durch als „Bewegung" gegebenen Ortswechsel anderer Qualitäten) mehr erfaßt wird. 4. Das Licht ist die oberste Bedingung des sonstigen „Kommerziums" (Kant) zwischen beliebigen Teilen der Körperwelt.

lichen Subjekt verankert — als brächte dieses erst die Gestalten hervor. Erst die neue mechanische Naturansicht — in schärfster Art der Geometrismus des Descartes — mußte nicht nur den Bedeutungen, dem Wertsein, der Zielstrebigkeit, der Zwecktätigkeit, den Qualitäten, sondern auch den Gestalten einen ursprünglich ontischen Charakter absprechen. Descartes tut es ausdrücklich. Er ist der eigentliche Vater der Gestalttheorie, die man gegenwärtig „Produktionstheorie der Gestalt" (V. Benussi) nennt, eine Theorie, die durch einen unbewußten psychischen Prozeß aus vorgegebenen Eindrücken die Gestaltphänomene erst hervorgehen läßt. Nur die Punkte und Linien, aus denen ein Dreieck, ein Quadrat besteht, besitzen hiernach physikalische Reizkorrelate; die neue Erscheinung der „Gestalt" aber mit ihren neuen Eigenschaften bringe erst die Seele aus sich hervor. Wann immer seitdem der Gestaltbegriff im Gang der positiven Wissenschaften ontologische Geltung beanspruchte, hatte er anfänglich mit großen feindlichen Vorurteilen zu kämpfen, zum Beispiel in der Stereochemie, in der Kristallographie, in der Biologie. Die „Gestaltenergie" Ostwalds wurde von den Physikern als besondere Energieart alsbald wieder abgelehnt. Auch die Kantische Philosophie — obzwar Kant in dem tiefsinnigen Kapitel der „Kritik" über den Schematismus der Verstandesbegriffe gegenüber dem Sensualismus Humes sowohl die Vorgegebenheit der Gestaltbestimmtheit vor den sinnlichen Qualitäten einerseits, den Verstandeskategorien andererseits, wie die überragende Bedeutung des zeitlichen Schemas vor dem raumartigen erkannt hatte, (die Zeitgestalt bilde die Vermittlung für „Sinnlichkeit und Verstand") — lehrte die subjektive Herkunft der Gestalt aus den „geheimen Tiefen der Einbildungskraft".

Bei dieser Sachlage war es eine tiefeinschneidende, bis in die letzten Fragen der Naturphilosophie, der theoretischen Physik, der Physiologie und der Wahrnehmungstheorie zugleich zurückreichende Neuerung, als die Vertreter der ursprünglich auf Anregungen von Chr. v. Ehrenfels und H. Cornelius fußenden jungen Gestaltpsychologie sich in der letzten Phase ihrer reichen, vielseitigen experimentellen Erforschung der

Gestaltwahrnehmung und -vorstellung dazu gezwungen sahen, die Gestaltperzeption nicht mehr rein psychologisch (Produktionstheorie), auch nicht mehr bloß physiologisch,[1] sondern in besonderen Arten der physikalischen Reizvorgänge selbst zu begründen, und zwar in solchen, die dem Resultantengesetz der sie ausmachenden Einzelvorgänge nicht folgen. Die älteren Hypothesen der Gestaltperzeption hatten ein sehr einfaches Grundproblem dauernd übersehen, das ich selbst schon seit vielen Jahren scharf herausgestellt hatte. W. Köhler[2] spricht es in folgenden Sätzen aus: „Wir sagen, das Tintenfaß bilde sich im Auge ab, die einzelnen Empfindungsprozesse, die seinen Oberflächenteilen entsprechen, würden in kortikale Gebiete weitergeleitet, und dann sehe man eben das Tintenfaß. Bei alldem halten wir gedanklich jene angenommenen Elementarprozesse zusammen und trennen ihre Gesamtheit von den Elementarprozessen, die der Umgebung des Tintenfasses entsprechen, ganz ohne daran zu denken, daß ja nach unserer Grundvoraussetzung keinerlei reale Zugehörigkeit jener Tintenfaßelemente vorliegt, also auch die zugehörigen kortikalen Endprozesse genau ebensowenig Realzusammenhang unter sich wie mit den kortikalen Nachbarelementarprozessen haben. Es wird gar kein ‚dem Tintenfaß' entsprechendes Geschehen als irgendeine Art von abgesonderter Einheit im somatischen Feld erzeugt, sondern eine große Zahl von Einzelprozessen, die gegeneinander genau in dem Grade indifferent sind wie gegen ihre anderen Nachbarn, zum Beispiel die Einzelprozesse, die der anstoßend sichtbaren Tischfläche entsprechen. Aber das Sehen solcher Einheiten der Dinge wie Tintenfaß und Stein, aber auch des Tintenfleckens auf dem Tisch usw. ist eben für uns so selbsverständlicher Tatbestand fast jeder Sekunde, daß wir gar nicht bemerken, wie jene natürlichen Einheiten in unserer physiologischen Grundhypothese ver-

[1] Wie noch M. Wertheimer in seiner ausgezeichneten Arbeit über das „Sehen von Bewegungen", Zeitschr. f. Psychol. 1912.

[2] Vgl. W. Köhlers Aufsatz „Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie": im „Jahresbericht für die gesamte Physiologie". S. 152. Vgl. auch Köhlers Antwort auf die Einwürfe von G. E. Müller gegen die Gestalttheorie „Gestalt- und Komplextheorie" in „Psychologische Forschung".

schwinden, wie wir die Hypothese so anlegen, daß es ihr allein zufolge jene Einheiten gar nicht geben kann."

Es kann demgemäß nicht, wie Hume und Mach annahmen, die bloße häufige Komplexerfahrung sein, welche die Gliederung der Sehdingwelt in selbständige Bild- und Dingeinheiten bestimmt (und dies um so ausgeprägter, je entwickelter das seelische Leben ist); nicht also die Tatsache, daß bestimmte Einzelreize und ihnen proportionale Empfindungen sehr häufig zusammen aufgetreten sind. Dem widerspricht scharf eine große Anzahl von Versuchen Wertheimers, aus denen hervorgeht, daß Gliederungen aufzuzeigen sind, die scharf und prägnant schon im ersten Falle zustande kommen, und zwar im ausgesprochenen Gegensatz zu den Komplexerfahrungen, die eine besondere Häufigkeit besaßen. Ebenso wenig genügt es durch die Heranziehung der Erfahrungen anderer modaler Sinnesfunktionen des Tastsinnes, des kinästhetischen Sinnes, die Gliederung der Sehdinge verständlich machen zu wollen. Durchaus richtig urteilt W. Köhler,[1] wenn er sagt: „Machen tausend Empfindungspunkte (etwa des Tintenfasses) nicht an und für sich zusammen den Charakter ‚rund' des Ganzen begreiflich, dann wird er auch durch fortwährende Wiederholung der gleichen Wahrnehmung nicht erzeugt. Und wenn ich ein anderes Sinnesgebiet, zum Beispiel das taktile und kinästhetische, zu Hülfe nehme, um von dort den Charakter ‚rund' als reproduzierte Erfahrung an berührten und betasteten Tintenfässern ins optische Gebiet zu importieren, so nützt es mir zu nichts, denn ich stehe dann nur vor der verschobenen Aufgabe, solche Charaktere im anderen Sinnesgebiet zu begreifen. Endlich aber: wenn das Tintenfaß nicht optisch unmittelbar bestimmte spezifische Formeigenschaften hätte, wie könnte es bestimmte taktil-kinästhetische Formbeschaffenheiten reproduzieren, da doch die optische Form gerade das wesentlichste „reproduzierende Moment" ist, durch welches allenfalls die ‚richtigen' „Erfahrungsnachwirkungen" aus der anderen Sinnessphäre wachgerufen werden. Ist Tintenfaß rein optisch nur eine bestimmte Zahl von schwarzen Empfindungselementen, dann stimmt es insofern durchaus mit Rabe.

[1] S. a. a. O. 520. Siehe auch dort die andere einschlägige Literatur.

schwarzer Bleistift, Aktenmappe überein, wenn ich diese Dinge nur in passender Entfernung betrachte; und es ist gar nicht einzusehen, weshalb unter dieser Voraussetzung nicht fortwährend die ‚falschen' Erfahrungen aus anderm Sinnesgebiet reproduziert werden sollten. Diese Erklärung erweist sich also als Zirkel. Das Gestaltproblem in der Wahrnehmung läßt eine empiristische Reduktion nicht zu."

Wohl also hat die schon gegebene Gestalterfahrung einen und zwar sehr mächtigen Einfluß auf fernere Gestalterfahrung. Ich drücke diese Tatsache so aus: Gestalterfahrung wie Erfahrung von Seinsform überhaupt pflegt sich zu „funktionalisieren" und bestimmt dann weitgehend fernerhin mögliche Gestalterfahrung. In diesem elementaren Vorgang, der noch eingehend zu studieren ist, sehe ich das Mittel, uns verständlich zu machen, wie das, was Kant „Kategorialfunktion" genannt hat und dessen psychologisch-genetische Entstehung er gegen D. Hume mit vollem Rechte leugnete, doch keineswegs, wie er annahm, eine überhistorisch konstante und nicht weiter erklärbare Einrichtung des menschlichen „Vernunftvermögens" ist, sondern selbst erst durch funktionalisierte ursprüngliche Anschauungen von Seinsformen und Gestalten entsteht. Diese „Erfahrung" erklärt nicht die Gestaltperzeption überhaupt, sondern sie vermag nur kompliziertere Gestaltperzeptionen auf einfache Gesetze[1] der Gestaltung zurückzuführen — und zwar auf Gesetze, die dem physikalischen, physiologischen und psychologischen Gebiete von vornherein gemeinsam, das heißt echt ontologischer Natur sind.

Auch in einer anderen Richtung darf die Theorie W. Köhlers von der physikalischen Bedingtheit der Gliederung des ontischen Sehdingfeldes nicht einseitig übersteigert werden. Sie schließt keineswegs aus, daß es für je verschiedene Tierarten (einschließlich des Menschentieres) auch je verschiedene einfachste Gestaltgesetze ihrer Perzeption und Umweltstruktur zugleich gibt und daß diese Verschiedenheiten wohl physikalisch mög-

[1] Solche einfachste Gesetze der Gestalterfassung zu finden und darzustellen versucht neuerdings M. Wertheimer in einer höchst beachtenswerten Aufsatzserie der Zeitschrift „Psychologische Forschung", hrg. von Koffka, Köhler usw., 1924 u. 1925.

lich, aber nicht eindeutig physikalisch, sondern biologisch (und das heißt immer zugleich psychophysiologisch) begründet sind. Wenn sich wie in der Raumstruktur der Umwelten der verschiedenen Tiere tiefgehendste Unterschiede finden, ohne daß die amorphe Räumlichkeit des formalen Auseinander als identisches Moment dabei aufgehoben wird, und es wahrscheinlich ist, daß auch die höchsten Tiere, die Menschenaffen, Tastding, Sehding, Geruchsding, Hörding (zum Teil schon wegen des Fehlens des aufrechten Ganges[1] als spezifischer Stirnhirnfunktion, aber sicher nicht allein deswegen) nicht so auf ein konkretes Ding hin identifizieren wie der Mensch gleicher Entwicklungshöhe und -reife; wenn die Tiere andere Systeme ursprünglichen Richtungserlebnisses besitzen, zum Beispiel auch an Geruch und Geschmack gebundene, der Richtungsunterschied von rechts-links allen Tieren aber fehlt — so zeigen sich in diesen und analogen Tatsachen Verschiedenheiten arteigener Umweltgestaltung und entsprechender Perzeptionsgestaltung, die wir als „artverschiedene Vorzugsgestalten eines Milieus" bezeichnen wollen. Mit bloßer Anpassung — auf die Spencer sie zurückführte — haben diese Gestaltetheiten sicher nicht das mindeste zu tun, so wenig wie die morphologische Struktur und die physiologische Funktionshierarchie des Organismus überhaupt. Die ontologische Bedeutung und die physikalische Realität des Gestaltreizes wird aber auch keineswegs durch die Existenz dieser Vorzugsgestalten überflüssig, wie in extremer Weise H. Bergson annahm, in dem Sinne, daß einem ganz ungestalteten fließenden Kontinuum von Veränderungen durch die Artorganisation bald jene, bald eine andere Gliederung erst aufgeprägt würde. Ganz sicher ist es wohl, daß Fische und in der Luft lebende Tiere für die Abgrenzung eines konkreten Dinges nicht jenen Vorzug des festen Aggregatzustandes vor dem gasförmigen und flüssigen haben, der den Menschen und wohl allen ausgeprägten Landtieren eigen ist.[2] Aber daraus

[1] Vgl. Hans Petersen: „Über die Bedeutung der aufrechten Körperhaltung für die Eigenart des menschlichen Umweltbildes", in „Die Naturwissenschaften", 1924, Heft 10.

[2] Hierbei ist Festigkeit keineswegs nur als Tastinhalt zu nehmen, da es vielmehr auch einen ursprünglich optischen Charakter von Festigkeit gibt.

mit Bergson zu schließen, daß dingliche Gliederung der Umwelt überhaupt nur da vorhanden ist, wo eine Vorzugsordnung des Festen vorliegt, daß wir Menschen erst auf Grund von Trieben und Bedürfnissen die dingliche Gliederung in ein fliehendes Kontinuum von Eindrücken in unsere Umwelt hineintrügen, ist ganz sicher irrig. Was etwa für verschiedene Organisationen zur Einheit je eines Dinges wird, ist eine ganz andere Frage als die nach dinglicher Gliederung der Umwelt überhaupt.[3] Für uns ist die Triebstruktur des Artorganismus für die Vorzugsgestalten als Auswahlfaktor aus den physikalisch möglichen Gestalten entscheidend; — dies im Unterschiede zu Köhler, der den nach unserer Ansicht ganz unzureichenden Versuch macht, auch die Lebensvorgänge als Spezialfall physikalischer Gestaltgesetzlichkeiten zu erklären. Aber ein Anderes ist Auslese, ein Anderes Erzeugung und Schöpfung. Innerhalb der noch ungeformten Raumartigkeit — das heißt des noch undifferenzierten Neben- und Hintereinander (als Art des „Auseinander" homogener Ausdehnung überhaupt. das auch die amorphe Zeitlichkeit, das Nacheinander, noch umfaßt) —, die nach unserer Ansicht eine allen sinnlichen und motorischen Organisationen vorgeordnete essentielle Seins- und Anschauungsform ist aller möglichen Lebewesen und ihrer möglichen Umwelten, die weder logisch abzuleiten, noch durch Zuordnungserfahrungen verschiedener Sinnesräume zu ersetzen ist, stellt sich der dreidimensionale Raum und erst recht der ebene Raum vom Krümmungsmaße Null nur als eine besondere Vorzugsgestalt des amorphen Raumartigen für die Menschenart dar. Dies wurde darum so lange verkannt, weil im Begriff der euklidischen Geraden ein analytischer Bestimmungsbegriff (= das nur durch zwei „Punkte" eindeutig bestimmte räumliche Gebilde), ein dynamischer Richtungsbegriff (= das Gebilde, dessen hervorbringende Bewegung an keiner zeitlich noch so kleinen Phase eine Änderung der Richtung der Bewegung aufweist), ein metrischer Begriff (= die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten), und

[3] Siehe Roman Ingardens: Aufsatz über „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson", im Jahrb. f. phänomenol. Forschung Bd. V.

ein echter Gestalteindruck, der Eindruck der Geradheit, in ein und denselben Gegenstand zusammenfallen. Das ist aber weder logisch noch intuitiv notwendig; und ebenso wenig ist es durch mögliche Beobachtung je festzustellen. Eine Linie, die den Eindruck der Geradheit macht, ist also nicht weniger eine „Gestalt" wie ein gleichseitiges Dreieck oder Quadrat. Dieser Eindruck ist als solcher undefinierbar wie jeder echte Eindruck, und insofern unterscheidet sich der Begriff Gerade = Gestalt vollständig von allen vorhergehenden Definitionen.

Ein allgemeines biologisches Gesetz, das für Räumlichkeit jeder möglichen Struktur gilt, ist es nun aber, daß tierische Bewegungsart und Perzeption der Raumstruktur einer Umwelt sich genau entsprechen und daß diese Raumstruktur selbst je einfachste raumartige Gebilde enthält, die dem oben genannten dynamischen Richtungsbegriff und aus diesem Grunde auch dem metrischen Begriff der Geraden genügen. Ein ontologisches Gesetz ist es ferner auch, daß es in jeder raumartigen Mannigfaltigkeit ein Gebilde geben wird, das nur durch zwei Punkte eindeutig bestimmt ist, das heißt zwei Punkte notwendig und zureichend sind, um es eindeutig zu bestimmen. Diese letztere rein analytische Definition der Geraden setzt zwar eine Intuition voraus, aber nur die der amorphen Raumartigkeit; diese kann jedoch allen Räumen, solchen von positivem und negativem, ferner von konstanten und inkonstanten Krümmungsmaß zugrunde gelegt werden — nur daß eben in einem Raume dasjenige Raumgebilde in diesem Sinne (analytisch) „gerade" sein wird, das dasselbe Krümmungsmaß, respektive dieselbe Änderung des Krümmungsmaßes besitzt wie der zugehörige Raum. Dies Gebilde kann also seiner Gestalt nach zum Beispiel auch ein Kreis oder eine Ellipse sein; denn auch diese sind eindeutig durch je zwei Punkte bestimmt. Es ist also ein Irrtum zu meinen, die analytische Definition definiere auch schon die euklidische Gerade. Das tut sie keineswegs. Denn in allen drei Fällen, Gerade, Kreis, Ellipse (die durch zwei Brennpunkte bestimmt ist), bedarf es des Zusatzes eines absoluten Gestaltcharakters (Geradheit, Kreisgestalt, Ellipsengestalt), um das Gebilde vorstellungsmäßig zu gewinnen — das heißt des Zusatzes eines wesensmäßig

Undefinierbaren. Ebenso können Kreis, Ellipse, Gerade, je nach der Organisation und der Raumstruktur der Umwelt des Lebewesens, die ja stets einander gegenseitig eingepaßt sind, der dynamischen und metrischen Definition genügen.

Das durchaus nur Kontingente, weder logisch, intuitiv noch sensorisch Notwendige der menschlichen Raumanschauung und der ihr entsprechenden raumartigen Umweltstruktur kann nun genau und scharf dahin charakterisiert werden, daß die Gebilde, die durch eine Bewegung ohne Richtungsänderung (und mithin auch des kleinsten Kraftaufwandes) entstehen, solche sind, die 1) der analytischen Definition genügen, 2) aber zugleich den Eindruck der Geradheitsgestalt machen. Oder auch: Die Geradheitsgestalt ist eine Vorzugsgestalt des Menschenraumes als des Raumes des natürlichen menschlichen Weltanschauungsmilieus. Sachlich notwendig aber ist das ganz und gar nicht. Und doch macht einzig dieses sachlich gar nicht Notwendige eben das aus, was wir (im Verhältnis zum Krümmungsmaß) die euklidische Natur unseres natürlichen einheitlichen Anschauungs- und Milieudingraumes nennen. Da also dieser Euklidizität wohl eine subjektiv und auf Umweltdinge bezügliche biologische Artapriorität zukommt, aber keine Spur von Sachapriorität, so ist auch diese euklidische Natur des Menschenraumes in keiner Weise verbindlich für die Geometrie, und ebensowenig für die theoretische Physik, die vielmehr allein diejenige Geometrie zu bevorzugen hat, die ihren Gesetzen der raumzeitlichen Koinzidenzen des Soseins und in letztem Sinne ihren dynamischen Bewegungsgesetzen, respektive der maximalen Kovarianz der Gleichungen, durch die sie diese darstellt, am besten entspricht — so wie es mit vollem Recht Einstein gefordert und ausgeführt hat. Die Physik hat es ja nicht mit dem Umweltraum des Menschen zu tun, sondern mit der raumartigen Struktur der von diesem Milieu unabhängigen Natureignisse. So ist es gar nicht ausgeschlossen, daß es Tierarten gibt, die andere Vorzugsgestalten mit ihrer dynamisch und metrisch „Geraden" verbinden, zum Beispiel die Gestalt, die wir Winkelhaftigkeit nennen. Nach Buytendyk pflegen Mäuse kraft eines

Instinktes auch da, wo es ihrer häufigen Dressurerfahrung, im Irrgarten ein bestimmtes Futter zu finden, widerspricht, bei jedem Gangende zuerst um die Ecke zu gehen. Es ist nicht ausgeschlossen, sondern wahrscheinlich, daß ihre dynamisch und metrisch „Geradeste" den Gestalteindruck und ihr Umweltraum die Gestaltqualität besitzt, die wir „Winkel" nennen und sie bei der strengen Korrelation von triebartigem Bewegungs- und sensorischem Perzeptionssystem in bezug auf Richtungsbevorzugung auch „um die Ecke" perzipieren, wenn sie überhaupt perzipieren. Würden diese Mäuse eine Physik des Lichtes aufzustellen in der Lage sein, so dürften sie mit genau dem gleichen Recht (und Unrecht), wie die ältere Physik das Licht im euklidischen Sinn des Zusammenfalls der metrischen, dynamischen Definition mit dem Gestaltcharakter der Geradheit als „gradlinig" sich bewegend annahm, jedem Lichtstrahl eine Bahn zuschreiben, die aus Winkeln gebildet ist. Bevorzugung des Geradheitseindruckes vor anderen möglichen Gestalteindrücken, die wie der artmenschlichen Raumanschauung (und Raumumweltstruktur) zuschreiben, heißt nur, daß wir Menschen die ganz unabhängig von den modalen Sinnessphären und ihrer gegliederten Dingwelt bestehende Neigung besitzen, so lange nur irgend möglich, in beliebigen Kurven eine Gerade zu schauen und da, wo es nicht mehr möglich ist, d. h. da, wo die Reize sich gegen unsere biologisch-artbestimmte Neigung durchsetzen, das Kurvenbild möglichst aus Gebilden von Gradheitseindruck zusammengesetzt wenigstens zu denken. Da nun unsere Sinnesschwellen für minima sensibilia so eingerichtet sind, daß es keine denkbare Gestaltkrumme gibt, die uns nicht noch als Teilstrecke einer anderen Gestalt — ist diese nur groß genug und im Wechsel ihrer etwaigen Nichtkonstanz der Krümmung von Punkt zu Punkt dicht genug gewählt — als dynamisch richtungsidentisch erscheinen könnte, so kann keine sensuelle Erfahrung qualitativer Art für sich, und auch nicht alle möglichen induktiven Erfahrungen dieser Art zusammengenommen, diese menschliche Neigung je besiegen.

Es war also ein tiefer Irrtum des Sensualismus (Humes zum Beispiel),

den „Punkt" gleichzusetzen mit dem minimum sensibile der Sinnesgebiete und zu sagen, wir hätten in der Anschauung doch immer nur eine ausgedehnte Farbenfläche und der geometrische Punkt sei nur eine Fiktion; oder wir hätten doch immer nur ein sensuell charakterisiertes Band oder einen Streifen mit irgendwelchen Höckern, und die Gerade sei nur eine Fiktion oder ein begrifflich idealisiertes Etwas, bei dem wir kraft negativer Abstraktion „absehen" von Streifen und Höckern. Der alte Rationalismus des Descartes und des Malebranche hatte gegen diesen Irrtum leichtes Spiel! Einmal steckt ja in diesem höckerigen Band „die" Gerade überhaupt nicht darin; sie exemplifiziert sie wohl für den Geometer, aber sie „enthält" sie nicht. Sehen wir aber (negativ) nur ab von den Höckern usw., so kommen wir zu Beliebigem oder zu — Nichts, nicht aber zur Intuition oder dem Begriff einer Geraden. Auch die „Idealisierung" oder, wie andere wollen, die „Fiktion" besagt gar nichts, da man, um der „Idealisierung" oder der Fiktion die Richtung auf die Gerade zu geben, diese Intuition der Geraden eben schon besitzen muß! Und — so fragten schon Descartes und Malebranche — ist denn die endliche Linie, die wir zur Geraden „machen" sollen, überhaupt eine Gerade, wenn sie nicht schon als Teil einer unendlichen Geraden gefaßt wird? Vielleicht schneiden sich die uns parallel erscheinenden Linien doch — sind Teile sehr großer Kreise, wenn man nur immer weiter fortschreitet, sie zu verlängern! Vor allem aber stimmt die sensualistische Meinung phänomenologisch nicht. Rubin[1] hat noch vor kurzem durch sehr genaue Experimente der Veranschaulichung trefflich gezeigt, daß die Sache genau umgekehrt liegt. Auch das, was als Reiz (im Sinne I des Reizbegriffes) ein Farbenfleck ist, ist bei sehr kurzen Expositionszeiten ein richtiger farbloser Punkt für unsere Anschauung; und auch das höckerige Farbenband ist „zunächst" — ein Gebilde mit Geradheitsgestalt. Wenn im rein optischen Raum zum Beispiel die Eisenbahnschienen, die faktisch parallel sind, zusammenlaufen und fortgesetzt einander schneiden würden, so entsteht — durch Messung oder schätzungs-

[1] Vgl. Rubin „Visuell wahrgenommene Figuren", Berlin, London 1921.

weise Abtastung der Gleichheit der Entfernung zwischen den gegenüberliegenden Schienenpunkten — ein erlebter Widerstreit dieser Erscheinung zu der Parallelgestalt; die Erscheinung ist nur Abweichung von der Gestalt der Parallelität im selben Sinne, wie uns die Figur ⬡ als „Quadrat mit abgeschnittenen Ecken" erscheint. Und doch ist das alles gar kein Beweis für den altrationalistischen und Kantischen Satz, daß der euklidische Raum „der" Raum schlechthin sei. Diese Tatsachen unserer Anschauung beweisen nur, daß der Vorzugswert der Geradheit als Gestalt in keiner Weise auf den modalen Sinnesräumen beruht, die gerade nicht euklidisch sind, sondern daß er übermodal, ja selbst über den Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung erhaben ist — wie alle echten Gesetze der Vorzugsgestalten. Aber diese Übermodalität schließt keineswegs aus, daß dieser Vorzug nur in der menschlichen Artorganisation, und weder „rein" geometrisch noch gar physikalisch gegründet ist. Er ist eine „menschliche" Einrichtung, Perzeption und gegenständliche Umweltstruktur umfassend, nicht also eine nur subjektive oder psychische Form. Aber er ist auch nicht mehr. Euklidizität beruht also keineswegs auf einer sachlichen Wesenseinsicht, wie noch H. Driesch in seiner Schrift über Relativitätstheorie ausführte.[1] Wie immer der physikalische Raum gestaltet sein könnte — wir Menschen mit unserer Artorganisation würden stets die Gestaltsgerade auch für die „geradeste" im dynamischen und metrischen Sinne halten. Es gibt auch noch andere Gesetze von Vorzugsgestalten, denen diese biologische Zufälligkeit etwas deutlicher als der genannten auf dem Gesichte geschrieben steht. Werden beispielsweise auf irgendeinem raumperzipierenden Sinnesgebiet drei Punkte in zeitlichen Abständen gezeigt, so daß bei einem gewissen optimalen Zeitwert der Eindruck einer Bewegung, bei einem noch kleineren optimalen der Eindruck einer ruhenden Kurve entsteht, so entsteht beide Male die Kreisgestalt — nicht also zum Beispiel die des gleichseitigen Dreiecks, die doch auch entstehen könnte. Auch dieses Gesetz ist von

[1] H. Driesch, „Relativitätstheorie und Philosophie", Karlsruhe 1924.

den modalen Sinneskreisen Sehen, Tasten, unabhängig. Wenn Aristoteles in seiner Physik alle Bewegungen von Natur entweder geradlinig oder kreisförmig sein läßt (die sublunaren gerade, die supralunaren kreisförmig), so hat er zwar nicht Physik in unserem Sinne getrieben, aber er hat — seinem biomorphen Weltbild überhaupt gemäß, das alle Gegensätze des Milieus (hoch-tief, warm-kalt, hell-dunkel, langsam-geschwind, Wirken-Leiden) auch im Physikalischen festhält — mit seltenem Takt die beiden Hauptgesetze des Gestaltvorzugs in Milieu und Perzeption des Menschen aufgefunden.

Ob nun Gestalten als solche den Bildern des Gegenstandes der Wahrnehmung selbst zukommen (dann auch freilich physikalisch ihrerseits bedingt sein müssen) — wie wir behaupten —, oder aber ob es — wie W. Köhler[1] denkt — nur die von ihm eingehend charakterisierten physikalischen Prozesse gibt, in denen der jeweilige Zustand jedes Systembereiches das Geschehen in jedem anderen Bereiche mitbestimmt, die phänomenalen Gestalten aber trotzdem nur Wahrnehmungsinhalte sind, die durch Übertragung dieser Prozesse auf das Nervensystem erst kausal hervorgerufen werden, — das hängt nicht zum wenigsten auch von der Deutung und Auffassung dessen ab, was man schon seit den ersten Gestaltarbeiten von Ch. von Ehrenfels, H. Cornelius, E. Mach, Krüger als Transponierbarkeit der Gestalten bezeichnet hat. Es ist ja schon eine sehr seltsame positive Tatsache, daß streng dieselbe Gestalt eines Gegenstandes durch Sinneswahrnehmungen grundverschiedener Modalität, zum Beispiel durch Sehen, Tasten, Kinästhesie, von uns erfaßt werden kann, und zwar mit einer Evidenz wenigstens der generellen Möglichkeit und ursprünglicher, durch Erfahrung unbelehrter Erwartung echter und strenger Identität des so Erfaßten, daß eine durch Assoziation erst erworbene eindeutige Zuordnung der den Elementen qualitativ verschiedenen Grenzpunkte nach meiner Ansicht ganz ausgeschlossen ist.[2] Denn auch da, wo

[1] W. Köhler „Die physischen Gestalten usw.", Braunschweig 1920.

[2] Wie wenig physiologisch nach der alten Leitungshypothese diese unmittelbare Identifizierung der gesehenen und getasteten Gestalt, ferner auch das Wiedererkennen

die positive Erfahrung Verschiedenheiten des Gestalteindruckes verschiedener Sinne ergibt, schieben wir dies ursprünglich und instinktiv auf wechselnde subjektive Faktoren, setzen also die prinzipielle und strenge Identifizierbarkeit der Gestalt bereits voraus. Würde nur innerhalb je eines modalen Sinnesgebietes jene strenge Wiedererkennung von Gestalten als „dieselben" stattfinden, so könnte man vielleicht — von dieser Argumentenreihe her — die transbewußte Existenz der Bilder, respektive ihre Gestalt, umgehen. Anders, wenn die Identifizierung die modalen Aspekte der Gegenständlichkeit gleichsam durchgreift. „Selbst noch die Übertragung einfacher räumlicher Reizformen vom optischen auf das taktile Gebiet läßt ja allgemeinste Gestalteigenschaften der Wahrnehmung wie etwa „länglich", „gerade" usw. mehr oder weniger unverändert", sagt W. Köhler selbst. Er bemerkt ferner: „Nun kann man aber sämtliche (optische) Empfindungen und Ortswerte radikal gegen andere vertauschen, indem man das betrachtete Objekt anders färbt und auf ganz andern Retinastellen eines sonst homogenen Feldes abbildet. Da nunmehr die primären Reizwirkungen nach mechanistischer Auffassung sämtlich andere sind, so kann primär keinerlei Verwandtschaft zwischen der ersten und zweiten Wahrnehmung bestehen — sehr im Gegensatz zum wirklichen Befund, nach welchem beide Wahrnehmungen in Gestalteigenschaften nahezu identisch zu sein pflegen".[1]

Noch merkwürdiger ist ein noch wenig erforschtes ganzes Reich von Tatsachen, das die Vorzugsgestalten betrifft. Sowohl die gereizten Hautstellen als die gereizten Retinapunkte geben je nach der Wahl der Tempi Kreisbewegung und ruhende Kreisgestalt. Diese Gestaltbildung ist also von den Verschiedenheiten der Sinnesorgane und modalen Funktionen ganz unabhängig. Die Wortgestalt ist — wie ich schon ander-

zum Beispiel von Melodiengestalten bei verschiedenen Tonhöhen und -stärken, auch nur denkbar ist, das hat J. v. Kries in seiner Schrift „Über die materiellen Grundlagen der Bewußtseinserscheinungen", Leipzig 1923 und J. Becher in seinem Buche „Gehirn und Seele", Heidelberg 1911, ausreichend gezeigt.

[1] Vgl. den bereits zitierten Aufsatz „Über Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie", S. 521.

weitig ausführte — im motorischen, optischen, akustischen Wortbild in strengem Sinne ein und dieselbe. Überträgt sich doch sogar dieselbe Gestalt des Ortswechsels von Qualitäten von der Zeitform in die Raumform: Wenn, wie A. Gelb und V. Benussi[1] gezeigt haben, bei sukzessiver Darbietung dreier im gleichen Abstand befindlicher Punkte A M B die Zwischenzeit zwischen A und M verschieden ist von der Zeit zwischen M und B, dann liegt M nicht in der Mitte von A und B in der Erscheinung, sondern B rückt an M heran, wenn es schneller auf M folgt als M auf A, von M fort, wenn es sich umgekehrt verhält. Auch diese Erscheinung ist von der Wahl des Sinnesgebietes unabhängig. Ich deute sie so, daß dieselbe Gestalt des unserer raumartigen und zeitartigen Mannigfaltigkeit identisch gemeinsamen „Auseinander" sich hier von einem „Nacheinander" in ein „Nebeneinander" selber transponiert. Ja diese Erscheinung ist mir mit ein Beweis dafür, daß es ein solches intuitives Auseinander noch vor der Raum- und Zeitanschauung gibt, und Phänomene des geordneten „Wechsels" in ihm, die noch keine Spur von Bewegung und Veränderung enthalten, beiden letztgenannten Erscheinungen aber identisch gemeinsam zugrunde liegen. Ich kann nicht einsehen, daß es sich in diesen letztgenannten Erscheinungen nur um identische Wirkungen einer invariant bleibenden „realpsychischen Seite der Prozeßgesamtheit" (Köhler) handelt, welche die Erscheinungen als bloße Bewußtseinserscheinungen bestimmen. Gewiß — dies auch. Aber es handelt sich außerdem um mehr: um identische Bildgestalten selbst, die unsere Sinnesfunktionen erst in Teilaspekte auflösen. Die physischen Gestaltprozesse Köhlers sind wohl die Werdensbedingungen dieser Bilder, respektive ihrer Gestalten — nicht aber sind sie das einzige Transbewußte. Und gewiß sind diese Identitäten Soseinsidentitäten, nicht Realidentitäten; aber nur nicht eines bewußtseinsimmanenten, sondern eines auch bewußtseinstranszendenten Soseins. Realität besitzen ja „Bilder" überhaupt nicht, sondern eben nur die Kraftfaktoren, die sie setzen. Auch das scheint mir bemerkenswert, daß die

[1] Vgl. hierzu einschlägige Literatur in dem eben zitierten Köhlerschen Aufsatze über „Gestaltprobleme usw.".

biologisch arteigenen Vorzugsgestalten durchaus nicht von der Wahrnehmung erst auf die Vorstellung, Erinnerung und Phantasie übertragen werden, sondern gleich ursprünglich alle unsere Bildperzeption durchherrschen. Und noch ein Anderes: Würden nur eindeutige Zuordnungen der Gestaltphänomene stattfinden, nicht aber diese Phänomene die Gestalten derselben transbewußten Körperbilder selbst — wie inadäquat auch immer — wiedergeben, so wären zwei Fälle möglich: Die Zuordnung käme entweder durch und in kraft wachsender Erfahrung zustande — die alte Ansicht des Sensualismus und der Assoziationslehre, die auch Köhler mit Recht bestreitet. Oder: die Zuordnung wäre im Sinne Köhlers „sachlich" bedingt, das heißt durch dieselbe physikalische Reizkonstellation. Im ersten Falle müßten wir eine Entwicklungsrichtung (ontogenetisch und phylogenetisch) erwarten, der gemäß Gestalten anfangs nur sehr schlecht, dann immer besser wiedererkannt und identifiziert würden. Im zweiten Falle müßten wir ungefähre Konstanz während des Lebensablaufs von Kind zu Erwachsenem, von Tier zu Mensch, Primitivem zu Zivilisiertem erwarten. Bekanntlich zeigen die von der Entwicklungspsychologie in Fülle aufgefundenen Tatsachen der Entwicklungsschrittgesetze keine dieser Folgerungen auf: weder Zunahme, noch Konstanz, sondern eine auffällige Abnahme der unmittelbaren Identifizierung der Gestalten. Dissoziation, Zerlegung, Analyse leistet die wachsende Erfahrung, nicht wachsende Zuordnung; und dies um so mehr, als physiologisch relativ höhere Zentren des Nervensystems dabei beteiligt sind. So wenig bringt — auch das ist sehr wichtig — die Seele oder das Bewußtsein erst aus isolierten Eindrücken die primären Gestaltphänomene hervor, daß vielmehr umgekehrt dasselbe reizdefinierte Phänomen X, das je in der entwickelteren Periode auch als Gestalt gegeben ist, in der relativ weniger entwickelten zwar Gestalt ist, aber nicht als Gestalt, sondern als relativ einfacher Eindruck gegeben ist; und es ferner wahrscheinlich gerade die den physiologischen Seinsbedingungen des Oberwachbewußtseins relativ fernen subkortikalen Nervenfunktionen sind, die physiologisch den Gestaltphänomenen entsprechen. Aber eben dies,

daß hier eine reiche Entwicklung — nur in umgekehrter Richtung, als der Sensualismus annahm — stattfindet, spricht auch gegen Köhlers allzu einseitigen Physikalismus und gegen die Unterschätzung, die er neuerdings (übrigens im Gegensatz zu Wertheimers Theorie der Querprozesse) überhaupt den physiologischen und zentralen Umformungen und Verwertungen der physikalischen Gestaltreize — gerade, wenn es solche gibt — zuteil werden läßt. Gerade aber deswegen, weil die bewußten Gestaltphänomene, wie ja auch die Tatsache der Vorzugsgestalten zeigt, so stark physiologisch eigenbedingt sind, daß solche Entwicklung möglich ist, auch eine immerhin weitgehende, allerdings sekundäre und mehr oder weniger willkürliche Hineindeutbarkeit verschiedener Gestalten in dasselbe reizdefinierte Sinnesmaterial möglich erscheint (die zur Produktionstheorie sicher den ersten Anlaß gab), und es gleichwohl auch nach unserer Ansicht „physische Gestalten" als transponierbare dynamische Strukturen von Gesamtprozessen geben muß — gerade darum reicht die bloße Zuordnungslehre auch in der Form, die ihr Köhler gegeben hat, nicht zu. Vielmehr gibt es eben transbewußte Bilder mit Gestaltstrukturen, die intentionale transbewußte Gegenstände unserer erlebten Gestaltphänomene als je wechselnder „Dekompositionen" jener sind und in den „physischen Gestalten" Köhlers nur ihr (übrigens vorläufiges) physikalisches Korrelat haben. Das einfache Nebeneinanderbestehen von dynamischen „Undverbindungen", die dem Resultantengesetz folgen, und physischen Gestaltgesetzen, wie es Köhler für die Physik annimmt, mag wohl für die Beschreibung des momentanen Standes dieser Wissenschaft nicht unrichtig sein. Die Forderung einer einheitlichen Naturerklärung wird sich jedoch nicht dabei beruhigen. Wir halten aus vielen hier nicht zu nennenden Gründen dafür, daß alle echten ontisch und realgültigen Naturgesetze nur und ausschließlich Gestaltgesetze sind, aber primär nicht solche statischer Gestalten — wie sie Köhler allein untersuchte —, sondern solche von Geschehensgestalten (wie sie die Quantentheorie aufdeckte), und daß alle anderen Naturgesetze formal-mechanischer Struktur keine dynamische und reale, sondern nur eine statistische Bedeutung

besitzen. Die „physischen Gestalten" Köhlers sind also selber noch das, was wir „Bilder" (objektive Erscheinungen) nennen, nicht reale wirksame Ursachen, welch letztere allein in den Kräften und ihren Konstellationen zu suchen sind, die wir aller Materie im Raume zugrunde zu legen haben.

Eine letzte Tatsache, die weder die Phänomenologie Husserls noch die Gestaltpsychologen in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt haben, ist die schon erwähnte Vorgegebenheit der Gestalten vor allen sie nur darstellenden und gleichsam nur auskleidenden sensuellen Inhalten modaler und qualitativer Bestimmtheit und die entsprechende Seins- und Werdenspriorität der Bildgestalten vor den durch sie fundierten Qualitäten; ferner aber auch die Vorgegebenheit der modal umgrenzten Funktionssphären der sensuellen Dinge (Sehdinge, Hördinge, Tastdinge usw.) und ihrer der Wahrnehmung, Vorstellung, Phantasie identisch einwohnenden Funktions- und Erscheinungsgesetzlichkeit. Wir wissen, daß die Schlankheit von Rechtecken, die Gestaltdifferenz von Winkeln, schon merkbar verschieden gegeben sind, wo es die Einzelgebilde, aus denen diese einfachen Raumgestalten bestehen, noch keineswegs sind (Bühler). Analoges gilt für Bewegungs- (Exner, Wertheimer) und Veränderungserfassung (W. Stern) im Verhältnis zu Punktdistanzen und qualitativen Abständen. Wir wissen ferner, daß wir bei kleiner und kleiner werdender Expositionszeit die Gestalt eines Gebildes noch erfassen und in der Erinnerung identifizieren, wo wir die bunte Farbe, ja sogar den Grauton des Gebildes nicht mehr erfassen; daß wir das Bewegungsphänomen zum Beispiel auf der Handfläche noch haben, wo es uns nicht mehr möglich ist, die Richtung der Bewegung zu bestimmen (Külpe), und ähnliches von dem modalen Sinnesgebiet Unabhängiges mehr. Das alles zeigt doch sicherlich zweierlei: daß die Gesetze des Werdens unserer Perzeption die genau entgegengesetzten sind als der Sensualismus, als auch noch Kant mit seiner Voraussetzung eines ganz ungestalteten, beziehungslosen „Sinnesstoffes", der erst durch synthetische Denkfunktionen zu gestalten sei[1], gemeint hatten. Auch der Grundbegriff der Meinong-

[1] Siehe E. R. Jaensch, „Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen", Zeitschr. f. Psychol., Bd. 92, 1923.

schule, der Begriff des „fundierten Gegenstandes“ oder des Gegenstandes „zweiter Ordnung“, ferner der Husserlsche Begriff der kategorialen, in „schlichten Wahrnehmungsakten fundierten“ Anschauung — auch diese Begriffe sind nicht geeignet, obige Tatsachen zu decken. Wohl zeigen diese Lehren gegenüber dem alten Sensualismus Humes die neu gewonnene Einsicht, daß die gestalterfassende Funktion gegenüber dem Empfinden eine eigene und eigengesetzliche ist; doch geben sie gar keine Rechenschaft von der Vorgegebenheit der Gestaltphänomene in specie (nicht also bezogen auf einen bestimmten Körper, wo ohne Zweifel, zum Beispiel bei relativer Gestaltblindheit, gerade die durchgebildetere Gestaltung gegenüber einer weniger durchgebildeten zuerst wegfallen kann). Im Gegenteil: diese Lehre kehren in ihren Begriffen der „Fundierung“ die Sache glatt um. „Fundierend“ und vorgegeben ist eben das Gestaltphänomen und nicht die sensuellen Inhalte, deren Reizkorrelat nur objektiv vorhanden ist. Außerdem besteht selbstverständlich die ontologische gegenseitige, nicht einseitige Zusammengehörigkeit von Gestalt und Fundament, zum Beispiel einer Bewegung mit einem identischen Etwas (= X), das sich bewegt; woraus aber keineswegs folgt, es „könne“ ohne unmittelbare fundierende erlebte Identifikation des Bewegungssubjektes keine Bewegungserscheinung geben (was zum Beispiel Lincke gegen Wertheimer behauptet). In Grenzfällen führt umgekehrt erst sekundär die Bewegungserscheinung zur Annahme eines identischen Subjektes. Auch das Gesetz der Vorgegebenheit der Gestalt, das übrigens genau so für die Werdeform einer Erinnerung und eines Phantasiebildes gilt wie für die Wahrnehmung, bleibt unverständlich, wenn ich nicht den Bildern selbst Gestalt zuweise und überdies annehme, daß in der Art, wie die Bilder selbst als objektive Erscheinungen der Kraftfaktoren ontologisch werden, die Gestalt vordeterminiert vor den Qualitäten des Körpers (und jeden seiner realen Teile oder Stücke) ist.

Und nur auf die gleiche Weise läßt sich der andere Punkt begreifen. Jedes Sehding zum Beispiel ist 1) bereits echte Dinggegebenheit (ein Schatten, der sich bewegt, ein Spiegelbild); keineswegs ist Dingheit

erst da gegeben, wo Seh- und Tastdinge usw. auf dasselbe konkrete Ding bezogen werden; und 2) ist jedes modale Sinnesding mit einer Intentionalität behaftet in der Richtung zur Ganzheit seiner Gegebenheit in derselben Sinnessphäre. Das Sehding ist stets als „Teilsein" eines ganzen visuellen Dinges gegeben, dessen im Sehding qualitativ nicht vertretene Teile, deren Orte, Lagen (so auch das Haben eines Inneren, einer Rückseite), als unausgefüllte Leer- oder Nochleerstellen mitintendiert sind. Und das gilt für alle modalen Sinnesdinge, die ja auch dieselben Stufen der „Erscheinungsweisen" zeigen, die D. Katz zuerst für die Farben festgestellt hat. Aber nicht weniger gilt, daß auch alle Sinnesdinge ganz primär und ursprünglich auf ein konkretes Ding bezogen werden. Nicht einer vorhergehenden Erfahrung bedarf es, um bei intendierten visuellen Dingen eine Greif- und Tastqualität zu erwarten — wie die Theorie der „Wahrnehmungsmöglichkeiten" meint —, sondern einer besonderen Enttäuschung, daß ich es bei einigen visuellen Dingen nicht vermag: zum Beispiel läuft der Hund hinter den Spiegel, um das Ding zu finden, das er sah; der Säugling greift nach jeder optischen Erscheinung, die in seinem optischen Feld auftaucht. Nach Schilder[1] erwacht dieser primitive Greifreflex auch bei Erwachsenen wieder, wenn bestimmte Hirnläsionen vorliegen.[2] Es kommt hinzu, daß — wie die vergleichende Sinnesphysiologie lehrt — die entsprechenden Funktions- und Erscheinungsmöglichkeiten von der anatomischen und sonstigen Organisation der Sinnesorgane in sehr breitem Maße unabhängig sind.[3] Daß es sich dabei nur um eingeborene feste Querverknüpfungen und erzwungene Prozeßwege des Nervensystems handeln soll — und um physikalische Gestaltreize, das erscheint schon darum unwahrscheinlich, weil auch

[1] S. P. Schilder, „Psychiatrie", 1925.

[2] Sehr deutlich zeigen diese Gesetzmäßigkeit auch die echten Halluzinationsdinge, die sich durchaus wie richtige und konkrete Wahrnehmungsdinge verhalten.

[3] So konnten die Unterschiede der Oberflächenfarben und Flächenfarben zum Beispiel auch beim Schimpansen festgestellt werden, ferner Farbkonstanz, Gestaltkonstanz, scheinbare Größenkonstanz — nebenher auch sichere Beweise, daß es sich hier nicht um höhere Geistestätigkeiten (wie „unbewußte Schlüsse" nach Helmholtz und dergleichen) handelt.

diese Strukturen sich durch die Funktion als sehr bildsam erweisen und alles, was wir von Strukturbildung wissen, dafür spricht, daß sie stammesgeschichtlich erst durch die Funktion entstanden sind. Haben ferner die modalen Sinnesdinge schon für sich selbst dingliche Gestalt, die intendiert gegeben den Fortgang der einzelnen Sehakte erst sinnvoll motiviert, und wird diese nicht erst übertragen von einem Sinnesgebiet aufs andere (wie willkürlich war man bisher seit Berkeley bei diesen Übertragungsannahmen!) —, so wäre es auch selbst bei Annahme eigener physikalischer Gestaltreize doch überaus unwahrscheinlich, daß diese Reize in den verschiedenen Sinnesbahnen und -zentren so gleichartig umgeformt werden, daß sie sich — ceteris paribus — in der einen Gestalt des konkreten Dinges decken. Ist es da nicht einfacher, anzunehmen, daß die „Bilder" ihre Gestalt haben und alle Wahrnehmung sie nur in verschiedene Aspekte zerlege kraft einer großen Reihe von Dissoziationsformen, die den Triebstrukturen der Lebewesen je entsprechen? Und ist es nicht einfacher, anzunehmen, daß viele Individuen, wenn sie ein Ding wahrnehmen, auch dieselben Bilder zu Gegenständen ihrer Wahrnehmung haben — nur eben in verschiedenen Aspekten, verschiedener Adäquation, verschiedenen Stufen der Soseinsrelativität? Und daß nicht nur dieselben Reize bestünden?

Die Verwechslung der Bilder mit den Wahrnehmungs„inhalten" und „möglichen" Wahrnehmungsinhalten hat in der hergebrachten Philosophie noch verschiedene andere Gründe. Solange man die Körper, die auch als konkrete Dinge nur Bilder sind und nichts als Bilder, überhaupt als reale Dinge ansetzte — wie es die naive Weltanschauung tut — und Allem, was Bild an ihnen sein kann, eine ausgedehnte reale Substanz als „Träger" der Bildeindrücke und Eigenschaften zugrundelegte, tat die philosophische Opposition des sogenannten kritischen Realismus und noch konsequenter die Opposition des Idealismus des Bewußtseins (Berkeley, Hume) nicht unrecht, im Kampfe gegen den Popanz einer solchen „Substanz" den Bildgehalt ganz oder teilweise als Subjektsbestimmtheit zu erklären. Denn wer glaubt, daß dasjenige, was nicht real

ist, darum „subjektiv" sein müsse (im Sinne von Bewußtseinsbestimmtheit, Seelenproduktion usw.), der muß konsequent alles Bildhafte notwendig dem Subjekt des Menschen zuschreiben. Sicher sind aber die Bilder nicht real. Sie ändern ja alle ihre Eigenschaften, nicht nur die sogenannten sekundären, sondern auch Größe, Gestalt, Zeitverhältnis, Entfernung mit dem Standort des Beobachters — auch wenn wir dessen psychophysiologischen Apparat und das, was er allein zu verantworten hat, ganz ausschalten; Masse, Elektron (positives und negatives) usw. ist und bleibt Bewegungsfunktion. Die Körper sind eben auch als konkrete Bilder nur die Aufbauordnung ihrer modalen Sinnesdinge — nur eben eine schlechthin sachlich gegründete —, und nicht in uns, nicht in möglicher biologischer Organisation endlicher Art überhaupt gegründet. Die sogenannten primären und sekundären Bestimmtheiten sind sicher im Verhältnis zum Bewußtsein gleichwertig, nicht sind die einen subjektiv, die anderen objektiv, wie die opportunistische Lehre des „kritischen Realismus" meint. Aber wir meinen nun, zeigen zu können, daß sie alle objektiv, das heißt bewußtseins- und seelentranszendent sind — nicht, wie Berkeley und andere meinen, alle bewußtseinsimmanent. Daß sie verschiedene Stufen der Werdenspriorität besitzen und insofern nicht nur in primäre und sekundäre, sondern in eine Vielheit von Werdestufen zu scheiden sind, ist damit nicht ausgeschlossen. Was hinter den Bildern und der Aufbauordnung ihrer (abstrakten) Teile steht, sind eben Nichtbilder, denen keine ihrer Bestimmtheiten zukommt: es sind Kräfte, die diese Pseudosubstanzen, diese bewußtseinstranszendenten Bilder hervorbringen und schaffen. „Wie" — das ist eine Frage, die uns hier nicht interessiert.

Ein zweiter umfassender Grund für denselben Irrtum obiger Verwechslung ist, daß man die mögliche (optimale) Wahrnehmung unterschätzte, schon für Wahrnehmung hielt, was noch gar nicht Wahrnehmung, das heißt echt gegenständlich soseinsbedingtes Erfassen ist. Tradition, Phantasie, Empfindungszustände, die in die Tiefen des Organismus selbst eingewurzelte — gewiß „nützliche" — Hemmungen der stets raumzeitliche Fernperzeption einschließenden Wahrnehmung sind, hielt man für die uns

optimal mögliche Wahrnehmung selbst. Man hielt ferner die Erinnerung anstatt für einen notwendigen Gehilfen der Wahrnehmung, die erst zusammen und kooperativ mit ihr in die Tiefen des Bildes selbst einzudringen vermag, für eine bloße Merkmalsverarmung des Wahrnehmungsinhalts, anstatt für eine Art des Eindringens der Perzeption in das bewußtseinstranszendente Bild selbst und seine Fülle, die der Wahrnehmung allein unmöglich ist; und Ähnliches gilt für die Erwartung. Man hielt endlich die objektive Bedeutung des Gegenstandes, die nicht im Bilde enthalten ist — und die idealen Bestand hätte, gäbe es keine denkenden Menschen —, wohl aber durch Vermittlung der Gestalt des Bildes eindeutig bestimmt ist, für unseren menschlichen „Begriff" „von" dieser objektiven Bedeutung und sah nicht, daß erst die gegenseitige Deckung von allen objektiven Bedeutungen mit dem ganzen Bilde das Körpergebilde selbst darstellt (als sein „verum in se"), und erst die Deckung unserer möglichen Bildperzeptionen überhaupt mit unseren Begriffen von Bedeutungen das uns mögliche Erkennen des Körpergebildes ausmacht. Das Eigentümliche ist hier, daß jeder Teilirrtum in dieser Kette von Irrtümern die ganze Kette fordert — wie sich bis hinab zum Verständnis der Empfindung zeigen läßt — und daß man keinen widerlegen kann, widerlegt man nicht alle zumal. Auch im ersten dieser drei genannten Punkte ist es der Sensualismus — das Vorurteil der primär gegebenen Empfindungen —, der die Schuld am tiefsten Irrtum trägt. Er verkannte ganz und gar, daß das, was wir reife zivilisierte Menschen auch nur vage und durchschnittlich „Wahrnehmung" nennen, auf einem art- und geistesgeschichtlichen Prozeß stetig fortschreitenden Abwurfs und Abdeckens der sich in die Wahrnehmung — gemessen an der „Idee" der reinen, dinglich soseinsbestimmten Wahrnehmung — einmischenden Tradition, voran der sozialen, kollektiven, geschichthaften, beruht. Schon die natürliche „Wahrnehmung" des heutigen Menschen beruht auf einer sehr allmählich gewordenen, zuerst willkürlichen, dann automatischen, das heißt zur Haltung und Hexis gewordenen Hemmung der ursprünglich fast allmächtigen ursprünglichen Einbildungskraft (Phantasietätigkeit) des Menschen als Triebwesen: nur ein „bißchen"

echter Wahrnehmung ist in einem Jahrtausende währenden Kampf — voll von Erfolgen und Mißerfolgen — abgetrutzt worden einem kaum zu überschätzenden Übergewichte von erinnerungsblinder „Traditio“ und triebbedingtem „Fictum“, letzterem als dem selbstgeschaffenen Gegenstand der durchaus ursprünglichen Phantasie.

Wahrnehmung — das ist ursprünglich nur der Begriff einer Richtung, der Richtung einer mehr negativkritischen als einer positiven Tätigkeit, nämlich der Kritik und der Negation der „Tradition“, kraft vergegenständlichender Erinnerung; — Kritik und Negation ferner der Fikta der Trieb- und Wunschphantasie auf Grund von Erfolg und Mißerfolg des praktischen Verhaltens gegenüber den „zunächst“ mit Wahrnehmungscharakter und Ding- und Bildcharakter gegebenen fiktiven Gegenständen. Ein Ende und Ziel also ist die Wahrnehmung — wahrlich nirgends der Anfang seelisch-geistiger Entwicklung. Es sind sehr sichere, wenn auch in den Grenzen vage Gesetze, die wir mit den Worten aussprechen, daß der Mensch „idealer“ Bildwahrnehmung näher kommt gegenüber dem Tiere; der Erwachsene gegenüber dem Kinde, ja der Mann gegenüber dem Weibe;[1] das Individuum gegenüber dem bloßen „Gliedwesen“ des Kollektivums; der historisch denkende und systematisch erkennende Mensch gegenüber dem Menschen, der durch Tradition bewegt und in ihr „befangen“ ist — das heißt der das, worin er „befangen“ ist, eben nicht erinnerungsmäßig auch vergegenständlichen, zeitlich lokalisieren, überhaupt in Vergangenheitsdistanz gewahren kann. —

Für das Verhältnis von Empfindung und Wahrnehmung kommen also folgende auch für die philosophische Erkenntnistheorie prinzipiell neue Einsichten in Betracht: 1. Empfindung ist kein Phänomen, sondern nur ein nie ganz rein heraus zu schälender Bedingungsfaktor X für das Zustandekommen von Wahrnehmung. 2. Die sogenannte Konstanz-

[1] Nach W. Stern enthalten die Erinnerungsbilder der Mädchen zwar mehr objektiv zutreffende Merkmale als die gleichaltriger Knaben, aber auch weit ausgedehntere Fälschungen.

annahme und die Annahme „unbemerkter Empfindung" ist in bezug auf das Verhältnis von physikalischem Reiz und möglicher Empfindung zu beseitigen. 3. Jede einfachste Wahrnehmung ist triebhaft und motorisch mitbedingt. 4. Jede Wahrnehmung ist Fernperzeption, auch die „einfachste". 5. Wahrnehmung und Vorstellung entwickeln sich gleich ursprünglich aus der Vorform „eidetischer" Anschauungsbilder (Jaensch). 6. Die ursprünglichen Synaesthesien folgen der Richtung des intendierten Wahrnehmungsgegenstandes. 7. Auch die Organempfindungen sind nur je besondere Erfüllungen des vorher gegebenen gegliederten Leibschemas.[1] 8. Spezifische Sinnesenergien sind solche der Funktion, nicht der qualitativen Inhalte plus der Reizauswahl durch die den reizempfindlichen Organen vorgelagerten Mechanismen — nicht schaffen sie die Qualität.[2]

Von diesen Einsichten seien einige eingehender behandelt, soweit es mir für unser Problem nötig erscheint!

(ad 1.) Im Fortgang der modernen Psychologie ist die allgemeine Tendenz immer reiner hervorgetreten, das logische, ontische und genetische Verhältnis der Begriffe Wahrnehmung und Empfindung vollständig umzukehren. Empfindung gilt ihr nicht mehr als ein aufweisbarer Baustein unserer Wahrnehmungsinhalte, den man durch Analyse für sich umgrenzen und etwa dann auch als isolierte „pure" Empfindung für sich experimentell erzeugen kann, sondern nur als ein stets nur relativ einfacher und relativ konstanter identischer Bestandteil verschiedener Wahrnehmungserlebnisse, der sich durch verschiedene Methoden annähernd herausstellen läßt; so zum Beispiel durch Wechsel der Bedingungen triebhafter Aufmerksamkeit, ohne die es auch die einfachsten Wahrnehmungen, also auch relativ „einfache" Teile solcher nicht gibt. Das heißt: ist E (= Empfindung) = f (Phantasie plus Triebimpuls), so kann ich die Triebimpulse im Vergleiche mehrerer konkreten Wahrnehmungsakte wechseln lassen und

[1] Vgl. P. Schilder, „Das Körperschema". Berlin, Springer 1923.

[2] Über Erweiterung dieser Begriffe spezifischer Energie, Gedächtnis usw. auf die ganze Physiologie S. v. Tschermak a. a. O.

sehen, was als Reduktionsbestandteil „E" noch übrig bleibt; ich kann ferner die etwaigen Gedächtnisresiduen (G), Phantasieinhalte (Ph.), die mit jeder Wahrnehmung gesetzten Gegenstandsintentionen (J) im Vergleiche vieler Wahrnehmungen wechseln lassen, die in alle Wahrnehmung konstitutiv eingehen, um auf solche Weise das immer nur relativ einfachste E zu finden. Ich kann weiterhin versuchen, durch eingehendes Studium der Abbauordnung der normalen Wahrnehmung in Fällen mannigfacher pathologischer Gestörtheit des Wahrnehmungsvorganges und seiner Erscheinungen die noch reiznächsten und relativ reizproportionalsten „einfachsten" Bestandteile der Wahrnehmungen zu finden.[1] Daß ich bei diesen Methoden immer dasselbe gewinne, ist unwahrscheinlich und findet auch kaum wirklich statt — aber es wäre das Ideal. Klar ist aber bei solchem Vorgehen auf alle Fälle dies, daß als Richtungsgesetz meiner Begriffsbildung hierbei folgendes gilt: a) Das gesuchte X der reinen Empfindung wäre das, was zum physikalischen Reize noch eine eindeutig konstante streng proportionale Beziehung besitzt. b) Alles, was ich faktisch finde, ist dieses X nicht, sondern es bewegt sich nur relativ in der Richtung auf dieses X hin in einer geordneten Stufenreihe der Annäherung. c) Alles, was ich so finde, ist nicht und kann nicht sein ein Konkretum (ein konkretes Erlebnis, Phänomen), sondern nur ein identisch Allgemeines, also ein Begriffsgegenstand, gegründet auf abstrakten Teilinhalten — nicht aber das „Stück" eines Ganzen. Es ist also der Empfindung und den Empfindungen sehr ähnlich gegangen, wie es in der modernen Physik und Chemie den „Bausteinen der ausgedehnten materiellen Substanz" (Molekül, Atom, Elektronensystem, positives und negatives Elektron usw.) erging: ihre Konstanz ist keine absolute mehr, sondern relativ auf gewisse Funktionalzusammenhänge von Soseinsverhalten, die sie uns eben verständlich machen sollen. In diesem Punkte ist, so viel ich sehe, heute fast alles einig. Koffka, Köhler, Jaensch, Poppelreuther, Pick, Schilder, Grünbaum — um nur einige Namen zu nennen — lehnen eine einfache Empfindung als

[1] So zum Beispiel in einer instruktiven Arbeit Poppelreuthers: „Zur Psychologie und Pathologie der optischen Wahrnehmung". Zeitschrift f. d. ges. Neurol. 83. 1923.

konkretes Erlebnis oder als einen konkreten Erlebnisbestandteil vollständig ab.[1]

Ist mithin Empfindung immer nur ein abstraktes Bestandstück der Gesamtreaktion eines individuellen Organismus gegen sein einmaliges Umweltganzes,[2] ist sie nicht der Grenzfall einer „perceptio", sondern der zur Analyse dieser gesetzlichen Beziehungen von Verhalten des Organismus und Änderungen seiner Umweltdinge angenommene Grenzfall einer spontanen „reactio", eben der Funktion des „Empfindens", so kann von „Empfindung" als einem psychischen Dinge, wie es seit J. Locke in der Philosophie und Psychologie als seltsames Gespenst umgeht, überhaupt nicht mehr die Rede sein. Empfindung als Bezeichnung eines (abstrakten) Teilinhaltes aus den Wahrnehmungserscheinungen (des Bildaspektes) ist dann eben nur dasjenige X an ihnen, das in der Funktion des Empfindens möglichst „reiznahe" gegeben ist — wobei die psychophysisch indifferenten Qualitäten (als ideale Inhalte) ebensowohl solche Erscheinungs- und Bildbestimmtheiten als „Inhalte des Empfindens" ausmachen können.

(ad 2.) Ohne weiteres ist damit auch schon gesagt, daß die Frage der so heiß umstrittenen „Konstanzannahme" zwischen Reiz und Empfindung, die für die Möglichkeit einer Psychophysik und einer Messung der Empfindungen als Größen so fundamental gewesen ist, einer Entscheidbarkeit durch Beobachtung und Experiment durch die genannten Sachverhalte eigentlich entrückt ist. Absolut sicher ist nur, daß es ein konkretes aufweisbares Erlebnis (sei es leib- oder umweltbezogen), das eine eindeutige konstante Funktion des physikalischen Reizes wäre, überhaupt nicht gibt, ja sogar aus dem Wesen allen Lebens heraus, aus der Idee eines Dinges, das spontan auf Umweltdinge gleicher Art je ver-

[1] Dabei will ich nicht sagen, daß bei den Psychologen etwa eine besondere Klarheit und Eindeutigkeit über den Begriff der Empfindung herrsche. Ein phänomenaler Begriff und der durch den Reizbegriff erst vermittelte, genetische Begriff, ferner der Versuch, diese beiden Begriffe doch wieder auf ein Identisches anzuwenden, laufen oft wirr genug durcheinander.

[2] Ich habe dies bereits in meinem Buche „Formalismus in der Ethik usw." ausgeführt.

schiedenartig reagiert[1] (also auch „empfindet"), wesensgesetzlich nicht geben kann. Das allein ist wirklich sicher und wird auch durch alle experimentellen Beobachtungen bestätigt (nicht begründet). Will man darin einen Beweis dafür sehen, daß die „Konstanzannahme" falsch sei (wie Bergson, Koehler, Koffka, Schilder und Andere), indem man (wie schon H. Cornelius, Krüger) in allen analytischen Tätigkeiten des Bemerkens, der Aufmerksamkeit, der Beobachtung und erst recht allen experimentellen Erforschungen solcher Analysen, nicht wie bei der Setzung der Konstanzannahme nur neue Perzeptions- und Erkenntnisbedingungen eines schon erlebnismäßig Vorhandenen, sondern Werdens- und Entstehungsbedingungen eines nicht Vorhandenen erblickt, so hat man unzweifelhaft gegen die entgegengesetzte Annahme (wie jene C. Stumpfs, W. Wundts, Fechners, Sigwarts, Th. Lipps) recht —, das heißt man hat recht, wenn man Empfindung (irgendwie) phänomenologisch umgrenzt und definiert. Ganz gewiß ist von der Gesamtheit der Reize, die einen normalen Organismus treffen, nur eine sehr kleine Anzahl und diese (wenn die Reize gleich sind) in sehr verschiedener quantitativer und qualitativer Weise mit relativen „Elementarerlebnissen" des Organismus verbunden. Und es ist neben den Gestalt- und Vorzugsgestaltfaktoren, welch letztere ein Merkmal der Arten der Lebewesen sind, noch eine große Fülle von Faktoren, die vor aller ontogenetischen Erfahrung im Organismus selbst und seinem Bauplan liegen (zentrale Faktoren, Ernährung und Stimmung der Organe, Triebfaktoren, Reifungs- und Übungsfaktoren usw.), von denen diese Zahl und Art abhängt. Es muß dabei — was häufig übersehen worden ist — hervorgehoben werden, daß diese sogar wesensgesetzmäßige Inkonstanz von Reiz und konkretem Erlebnis ebensowohl für das oberwachbewußte als für das unterwachbewußte „Erlebnis" gilt — sofern man aus wohlerwogenen Gründen verschiedene Bewußtseinszonen für psychische Erlebnisse annehmen zu müssen glaubt —, daß also mit dem Begriff der triebhaft, respektive willkürlich „unbemerkten Empfindung", sagen wir besser: Elementar-

[1] Vgl. A. v. Tschermak a. a. O.

erlebnis, also keineswegs auch schon der Begriff des unterwachbewußten Elementarerlebnisses abgelehnt ist. Nur das ist damit gefordert, daß auch dieses unterwachbewußte Erlebnis (zum Beispiel Traumerlebnis, Erlebnis des narkotisierten, hypnotischen, somnambulen, ektatischen Bewußt-seins) niemals eine konstante Reizfunktion sei, sondern gleichfalls, ja erst recht und in besonderem, mit den Stufen der Unterbewußtheit steigendem Maße sogar von unterwachbewußten Triebimpulsen und anderen Faktoren mitbestimmt sei. Das „Unbemerkte" hat ja mit der durch ganz andere Tatsachenreihen nahe gelegten Scheidung der relativen „Ober- und Unterbewußtseinsstufen" gar nichts zu tun. Aber so sicher dieser Satz von der sogar wesensgesetzlichen (also auch für alle Bewußtseinsstufen gültigen) Inkonstanz konkreter Erlebnisse gegenüber physikalischen und sonstigen Reizen ist, so ist es doch nicht logisch, ihn — wenn man überhaupt den Begriff der Empfindung auch nur in dem oben definierten Sinn festhält — auf das Verhältnis von Reiz und Empfindung zu übertragen. Denn nach obiger Definition ist Empfindung dann eben doch die Richtung möglicher Erlebnisvariation, die sich auf ein konstantes Verhältnis von Reiz und konkretem Erlebnis hinbewegt. Damit aber wird der Satz: E (R) ist eine konstante Funktion, zu einem definitorischen Bestandteil des Begriffes der Empfindung selbst — als des Begriffes der Erlebnisandersheit, deren Richtung eben diese Definition bezeichnet. Wir dürfen also sagen, daß erstens die Konstanzannahme für das Verhältnis von Reiz und Erlebnis schon wesensmäßig falsch ist, daß sie zweitens aber ein Bestandteil der Definition der „Empfindung" ist (im nicht phänomenologischen Sinne).

Ehe wir über die Bedeutung der Preisgabe der Konstanzannahme für die Probleme des Verhältnisses von Wahrnehmung und Empfindung (in philosophischer Hinsicht) Wichtiges zu sagen haben, sei an die Geschichte der Preisgabe dieses Prinzips erinnert,[1] wenigstens

[1] Diese ist sehr genau, historisch treu und scharfsinnig entwickelt worden in einem lehrreichen Aufsatze Koffkas „Probleme der experimentellen Psychologie" in „Die Naturwissenschaften", Berlin 1917, 5. Jahrgang, Heft 1, vgl. auch die dortigen Literaturangaben.

in bezug auf die theoretische Auffassung der Reiz- und Unterschiedsschwellen. Th. Fechner erklärte die Reizschwelle als absolute Schwelle (Weber) noch im Sinne der Unterschiedsschwelle, der er seine berühmte psychophysische Deutung gegeben hatte. Die eben merklichen Empfindungsunterschiede bedeuten ihm schon Möglichkeiten der Empfindung und er setzt voraus, sie seien in allen Gegenden der Reizskala streng gleich. Die „Seele" selbst beginnt erst bei einer gewissen Minimalgröße des Reizes (der in seinen physiologischen Folgen sich bezüglich seines Reizwertes auf die Seele nicht ändert), den Reiz mit einer Empfindung zu beantworten, wie sie auch bei stetiger Reizverstärkung erst bei Verstärkungen, die der Größe des Ausgangsreizes proportional sind, einen immer gleichen ebenmerklichen Empfindungsunterschied gibt, der als Empfindungsunterschied mit seinem Bemerken streng zusammenfällt. Die Unwahrscheinlichkeit dieser theoretischen Deutung der absoluten Reizschwelle bei Fechner liegt auf der Hand. Da doch alle vitalen Reaktionen des Organismus — auch Bewegungsreaktionen, die mit Empfindungen und Psychischem überhaupt nichts zu tun haben — eine absolute Schwelle der zugehörigen Reize (ihr minimum, maximum, optimum) besitzen und es schlechthin unwahrscheinlich ist, daß der physikalische Reiz ohne Änderung seines Reizwertes bis zur sogenannten Seele gelange (also ohne durch die physiologischen Zwischenprozesse in diesem Werte abgeändert zu werden), trat alsbald für die Reizschwelle eine „physiologische Deutung" an die Stelle der psychophysischen. Als Pfeffer zeigte, daß auch die Bewegungen der Ranken auf die ihnen adaequaten Reize der Weberschen Formel folgen, konnte man nicht mehr ernstlich daran denken, der absoluten Schwelle eine andere als physiologische Deutung zu geben. Nicht anders wie jedes physikalische Maßinstrument eine bestimmte Energiegröße zu einem Ausschlag fordert, so fordern solche auch die Sinnesapparate. Anstatt nun aber den Versuch zu machen, die Einheit der Erklärung von Reiz- und Unterschiedsschwelle — die das Gute der Fechnerschen Theorie war — festzuhalten und zu sehen, ob man nicht auch die Tatsachen, welche die Untersuchungen der

Unterschiedsschwellen ergaben, gleichfalls physiologisch zu erklären vermöchte, meinte man für die Unterschiedsschwellen eine total abweichende Erklärung geben zu müssen: nämlich eine „psychologische". Diese Auffassung, der Th. Lipps, W. Wundt, Chr. v. Sigwart folgten, ist insbesondere von C. Stumpf in seiner „Tonpsychologie" scharfsinnig entwickelt worden. Ihr gemäß fällt das Haben eines Empfindungsunterschiedes weder wie für Fechner mit seinem „Bemerken" zusammen, noch ist der Merklichkeitsunterschied eine Bedingung des Werdens der Empfindung selbst. Vielmehr soll hiernach die Empfindung und Empfindungsänderung selbst eine *stetige* Funktion des Reizes und der Reizänderung sein und nur zwischen diesen stetigen Empfindungsänderungen und den selbständigen, sie bemerkenden und beurteilenden *Akten* jene Zahlbeziehungen stattfinden, die das Experiment als „Unterschiedsschwellen" feststellt. Diese Stetigkeit ist uns bei genügender Geschwindigkeit einer Reizsteigerung der Abnahme auch noch erlebnismäßig gegeben; bei langsamer kontinuierlicher Reizänderung, wo die Empfindungsänderung sprunghaft erfolgt, soll diese Tatsache (ohne Preisgabe der kontinuierlichen Empfindungsänderung) durch die Sprunghaftigkeit der Merkschwelle erklärt werden. Die Argumente, die Stumpf für diese Deutung, der die Konstanzannahme in schärfster Form zugrunde liegt, angibt, sollen hier nicht untersucht werden. Sie beruhen sämtlich auf einer dinghaften Auffassung der Empfindung, die wie eine Sache angesehen wird, über die wir uns „täuschen" können. So insbesondere das Hauptargument: Treten bei drei Reizen A, B, C im Vergleich von A und B, und B und C die Urteile „gleich" auf, bei A und C aber ein Verschiedenheitsurteil bezüglich der zugehörigen Empfindungen a b c, so resultiert — sofern man jedem einzelnen Reiz eine einzelne Empfindung entsprechen läßt und außerdem ihren zeitlichen Stellenwert in einer *Reihe* unberücksichtigt läßt — ein zweifelloser logischer Widerspruch:

A B	B C	A B
a = b	b = c	a >< c

Dieser Widerspruch entfällt aber natürlich, wenn man den Empfindungen

a b und c keine Einzelreize A, B, C entsprechen läßt, sondern sie als Funktionen der drei Reizverhältnisse in den drei Versuchen ansieht: A B, B C, A C; da man in diesem Falle das erste a dem letzten nicht gleichsetzen darf und ebensowenig das erste b dem zweiten b, sie vielmehr mit den Indices der verschiedenartigen Reizfolgen versehen muß (also schreiben $a_1 = b_1$, $b_2 = c_2$, $a_3 = c_3$), entfällt auch der Widerspruch in forma. Wollte man hier noch von Täuschung reden, so wäre das, worüber wir uns kraft der Empfindung „täuschen", nur der Reizunterschied, nicht aber jener der „Empfindung"; und wir dürften dann nur sagen, daß der aus dieser „Täuschung" resultierende Widerspruch erst erkenntnistheoretisch dazu zwänge, eine sonst für den Physiker nicht nahegelegte kontinuierliche Reizreihe allererst anzunehmen (so zum Beispiel Natorp, Henri Poincaré, Bergson u. a.). Ebbinghaus, der im Gegensatz zu Stumpf eine sprunghafte Änderung des Empfindens bei stetiger Reizänderung unter Voraussetzung desselben Ausgangsreizes mit guten Gründen gegen Stumpf annimmt, hält an der Lehre, die Empfindungen bildeten gleichwohl eine stetige Reihe und eine stetige Funktion der Einzelreize, dennoch fest, indem er annimmt, es seien die Stellen, an denen die Sprünge stattfinden, nicht festen Punkten der Reizskala zugeordnet, sondern sie seien selbst eine Funktion des gewählten Ausgangsreizes.[1] Man kann also die Ausgangsreize auf der Reizskala immer so wählen, daß jede Einzelreizungen zugeordnete Empfindung der stetigen Empfindungsreihe auch erlebt wird. G. E. Müller hat Fälle aufgewiesen, bei denen die Stumpfsche Merkschwelle versagt. Sie versagte da, wo bei Vorlage von zwei Reizen A und B, von denen A etwas kleiner als B ist, nicht nur richtige Urteile und Gleichheitsurteile entstehen, sondern das falsche Urteil $A > B$. Das kann aber nicht auf bloßem Nichtbemerken beruhen. Er erklärt die Abweichung der Konstanz der Beziehung zwischen Einzelreiz und Einzelempfindung durch je verschiedene Klassen von dazutretenden „Mitbedingungen der Empfindung", die 1) im Reize selbst, 2) im Sinnesorgan,

[1] Siehe Ebbinghaus: „Grundzüge der Psychologie", Leipzig 1905.

3) in der Erregbarkeit des ganzen Nervensystems (zum Beispiel Alkoholeinflüsse), 4) in der Aufmerksamkeit liegen können (das Wort im Herbartschen Sinn genommen).

Erst H. Cornelius kam das entscheidende Verdienst zu, den oben dargestellten „Widerspruch" zu lösen, und zwar durch die prinzipielle Preisgabe des Prinzips, es entspräche dem Einzelreiz auch stets eine Einzelempfindung, es gäbe „unbemerkbare Empfindungen" und überhaupt eine stetige Empfindungsreihe als stetige Reizfunktion (auch im Ebbinghausschen Sinn). Er erst brach also mit der Konstanzannahme in einem anders als definitorischen Sinne. Die (insbesondere auf Wertheimers[1] Arbeit über das „Sehen von Bewegungen" fußende) Gestaltpsychologie hat aber die Corneliussche Lehre erst so vervollkommnet, daß sie den Tatsachen gewachsen ist. Sie sieht in den Reizkonstellationen und räumlichen und zeitlichen Gestaltreizen nicht nur die erste Ursache aller Abweichungen von der Konstanz der Beziehung von Einzelreiz und Einzelempfindung betreffs der sogenannten Unterschiedsempfindung, sondern — wie A. Gelb neuerdings dartat — auch der sogenannten absoluten Reizschwelle bei Farbreizen. Ob bei verschieden gewählten Geschwindigkeiten der Exposition der Linien eine Rechtslinksbewegung von A nach B oder bei Beschleunigung gleichzeitig zwei parallele Strecken gesehen werden, das ist ausschließlich gebunden an die Art der Aufeinanderfolge der Reize selbst — und nicht an psychische Akte der Identifizierung, Merkakte usw. Während die Konstanzannahme bezüglich der Proportionalität von Reiz und Empfindung (und damit der Gedanke einer Meßbarkeit der Empfindung) für erlebte Phänomene also direkt nachweisbar falsch ist, gleichwohl aber die Empfindung als Grenzwert mitdefiniert, ist die weitere Annahme, jeder Einzelreiz bestimmte für sich eine so definierte „Empfindung", absolut falsch und falsch schon für die Reizschwelle selbst.

Die Folgen aber, die diese obigen Erkenntnisse für die philosophische Theorie der Erkenntnis besitzen, scheinen mir nun bisher nur sehr mangel-

---

[1] S. Zeitschrift f. Psychologie 61; 1912.

haft gezogen. Denn erstens: Was bedeutet denn das eigentlich noch, was wir hier als Empfinden und Empfindung definierten? Wir sahen ja, daß der pure qualitative Inhalt der Empfindung auf alle Fälle eine nur ideale psychophysisch indifferente Existenz besitzt, die außerdem in jeder ihrer Konkretionen entweder als Gegenstandsbestimmtheit oder als Zustandsbestimmtheit, das heißt als Inhalt des Empfindens erscheint.[1] Bedeutet „Empfindung" überhaupt noch etwas, was irgendwie Existenz besitzt, oder ist sie nur ein fiktiver Rechenpfennig, der im Schlußresultat wieder auszuschalten ist? Ferner: Wie wird denn überhaupt eine physikalische Erkenntnis der Natur auch nur denkbar, wenn mit der Konstanzannahme schlechthin gebrochen wird, — oder wenn gar der Begriff „Empfindung" nur eben ein solcher Rechenpfennig wäre? Welches Maß von Eindeutigkeit und Geltung kommt denn den formalen Bewegungsmechanismen, die wir doch beobachteten Phänomenen irgendwie „zugrunde legen", zu, wenn wirklich — wie sich Koffka ausdrückt — „sehr verschiedenen Reizen gleiche, unter anderen Umständen sehr ähnlichen Reizen verschiedene Empfindungen entsprechen können?"[2] Wir sind ja doch bei der gedanklichen Konstruktion dieser Mechanismen auf unsere mögliche Beobachtung angewiesen! Diese Fragen waren unter den alten Annahmen strenger Konstanz und Proportionalität sehr leicht zu lösen. Ja diese Annahmen selbst hatten eben deswegen eine so zähe Lebensdauer bewiesen — auch gegen die Tatsachen —, weil sie im Grunde nur aus der älteren mechanischen Naturansicht geschlossen waren und eben die Erkenntnis der Physik (in diesem älteren Zustand) so leicht möglich erscheinen ließen.

Unsere Empfindungsdefinition hat also doch eine seltsame Paradoxie in sich, die ich einmal in die derbe Form kleiden will: Sie bezeichnet ein X-Erlebnis, das wir nie haben, auch nie haben können, solange wir leben, das wir aber in dem Grenzfall hätten, wenn wir „tot" wären — wobei es doch

[1] Wobei sich innerhalb der natürlichen Weltanschauung freilich die verschiedenen Empfindungsklassen sehr verschieden im Maße ursprünglicher Objektbezogenheit verhalten.

[2] S. Koffka, a. a. O. S. 27.

wiederum seltsam ist, daß, wenn wir tot wären, wir sicher keinerlei „Erlebnis" mehr hätten. Wir können auch — scheinbar minder paradox — sagen: ein Erlebnis, welches wir hätten, wenn wir aus nichts beständen als aus einem rein körperlichen Mechanismus und einem perzipierenden Geist — was ja Descartes annahm. Für diese Cartesianische Grundansicht, die durchaus noch diejenige Helmholtzens ist und der seine Theorie von den „unbewußten Schlüssen" ihren letzten philosophischen Ursprung verdankt, ist Sinnesphysiologie und -psychologie eigentlich nur eine Lehre von den möglichen „physikalischen Täuschungen", eine Ansicht, die in der jahrhundertelang im kontinentalen Rationalismus herrschenden Lehre, alle Qualitäten seien nicht nur subjektiv, sondern auch nur „dunkle und verworrene" Vorstellungen von Bewegungen, die ihr allein konsequente Form angenommen hat. Hier bringt das Denken, das ja Wesen, nicht nur Wesensattribut der „Seele" sein soll, nicht nur, wie bei Helmholtz, die Abweichung der Erscheinungen von reizproportionalen und den Einzelreizen je eindeutig entsprechende Empfindungen hervor (simultaner Farbenkontrast, Konstanz der Sehdinge gegenüber dem Gesichtswinkel usw.), sondern noch ein wenig mehr: die Qualitäten selbst, die Helmholtz zentral gedeuteten spezifischen Sinnesenergien überantwortet — eine Lehre Johannes Müllers übernehmend, die in dieser Deutung, daß die „Sinnesenergien" nicht nur den spezifischen Seh-Hör-Schmeckfunktionen entsprechen, sondern Modus und Qualität auch als Erscheinung „hervorbringen", zweifellos falsch ist und auch im funktionellen Sinn nur unter den streng vitalistischen Voraussetzungen J. Müllers philosophisch sinnvoll ist.

Soll die oben definierte „Empfindung" als Erscheinung, nicht als Funktion) mehr sein als ein „Rechenpfennig", so kann das so Definierte nur Eines sein: die den Bildern zugehörige Qualität selbst — als physisch-objektive und dem menschlichen Bewußtsein transzendente Erscheinungsbestimmtheit. Sie selbst also, als je an einem Raumzeitpunkt konkretisierte, — nicht ein Inhalt der Empfindung steht dann mit den physikalischen Vorgängen selbst, die für einen lebendigen Organismus Reizwert gewinnen, in jenem konstanten und proportionalen Verhältnis, das zwischen

demselben Vorgang und dem „als" Reiz erlebten Phänomen nie bestehen kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß wir fast unversehens zur Lehre von der Objektivität der Qualitäten — die ihre realontologisch „fundierte" und „sekundäre" Natur zum Beispiel gegenüber den Raumzeitgestalten, der Ausdehnung, Bewegung usw. nicht ausschließt — gelangt sind und eben damit zu einer neuen Rechtfertigung der transbewußten Existenz der „Bilder". Nicht nur Gestalt kommt diesen Bildern zu, sondern auch die Qualitäten als Abhängige der Gestalten der Einzelreize und ihrer Verhältnisse. Und „subjektiv" biologisch, und das heißt noch keineswegs nur psychisch bedingt, ist nur die Auswahl, die verschiedene Organismen auf Grund der spezifischen Energien ihrer modalen Sinnesfunktionen an den vorhandenen, unvergleichlich reicheren Qualitäten der Bilder vollziehen; sind ferner nur die überaus mannigfachen Gründe der Inkonstanz und Disproportionalität unseres oder sonst tierischen Empfindens ihrer selbst.[1]

Bei der Tatsache, daß aber auch die Qualitäten als Bestimmtheiten physischer objektiver Erscheinungen und Bilder („Erscheinungsverhalte" ist ein glücklicher Ausdruck Tschermaks) keine Funktionen von solchen physikalischen Einzelvorgängen sind, die sich nach Gesetzen der formal-mechanischen Struktur und dem Resultantenprinzip verhalten, sondern Funktionen der raumzeitlichen Gestaltung dieser Einzelprozesse, ließe sich nun das philosophisch bedeutsame Prinzip aussprechen: Das Sein und Nichtsein bestimmter Qualitäten („bestimmt" nach idealen Farbentonsystemen usw. und ihrer apriorischen Beziehungen) als Bestimmtheiten der Erscheinungsverhalte ist gegenüber allem Sein und Geschehen, das an der Natur rein formal-mechanisch erklärbar ist, schlechthin relativ. Es können also dieselben formal-mechanisch verständlichen Einzelvorgänge, je nachdem sie der Erhaltung dieses oder jenes gestalteten Systems dienen, prinzipiell je vielen verschiedenen Qualitäten und in weiten Grenzen verschiedene Einzelvorgänge denselben Qualitäten „zugrunde liegen". Diese

[1] Ultraviolette Farbenempfindungen der Bienen sind noch jüngst durch K. Frisch mit Sicherheit festgestellt worden; auch die Blüten, die sie befruchten und von denen sie ihren Honig nehmen, senden ultraviolette Strahlen aus.

Nichteindeutigkeit einer formal-mechanischen Erklärung der Qualitäten spricht aber bei dieser Sachlage für nichts weniger als dafür, daß, um die geforderte Eindeutigkeit zu erhalten, eine neue Kraft, die „Seele", oder spezifische Sinnesenergien im Sinne Müllers eingeführt werden müssen (wie es die Lehre von der Subjektivität der Qualitäten will), sondern nur für dasselbe Ergebnis, zu dem uns auch die Erörterung der Geltungsart der formal-mechanischen Naturlehre führte: daß diese Lehre die Erscheinungen die Natur nie eindeutig bestimmen kann, vielmehr stets ein Spielraum von vielen denkbaren Mechanismen übrig bleibt, welche dieselben Erscheinungen gleich gut erklären. (Maxwell.)

Die Identität dieses Ergebnisses zweier grundverschiedener Betrachtungen, einer erkenntnistheoretisch philosophischen und einer sinnesphysiologischen und psychologischen, ist uns von erheblicher Wichtigkeit, da sie zeigt, wie die Entwicklung, die die physikalische Wissenschaft seit Newton genommen hat, und die ganz selbständige Entwicklung, die seit Helmholtz und Hering, J. v. Kries und anderen unser Verständnis der sinnlichen Erscheinungen (insbesondere durch Herings tiefdringende Forschungen) genommen hat, langsam zu einer neuen philosophischen Gesamtansicht konvergieren, die unser Weltbild ganz erheblich verwandelt, indem sie mit den stärksten Traditionen der neueren Philosophie bricht. Erwägt man außerdem, daß das Prinzip der „Schwelle" des Geschehens nach der quantentheoretischen Physik wahrscheinlich allem physikalischen Geschehen schon zugrunde liegt — und nicht erst im Biologischen beginnt, wie die alte mechanische Naturlehre annahm —; daß ferner beispielsweise auch die Größe des mechanischen Massenfaktors in der Bewegung mit der Beschleunigung oder Geschwindigkeit in einer Relation wächst, die der Fechnerschen Formel von Reiz und Empfindung Log. R = E seltsam entspricht, wenn wir R mit Geschwindigkeitsbeschleunigung und den sie bestimmenden dynamischen Faktor E mit der Massengröße in Analogie setzen —, so läßt sich auch daraus ahnen, wie tief allgemeinste Strukturgesetze schon ontologisch fundiert sind, die wir früher nur biologisch, wenn nicht gar nur psychologisch erklärbar dachten.

So wenig also die Bilder nur Wahrnehmungsinhalte respektive Ordnung „möglicher" Wahrnehmungsinhalte sind, so wenig sind die Qualitäten, die die Bilder ausstaffieren, nur Inhalte von Empfindungen. Und nur darum, weil die Qualitäten als Bildbestimmtheiten objektiv sind, ist, trotz der Inkonstanz der Empfindung der Qualitäten im Verhältnis zu den Reizen, eine Physik möglich. Nur muß jede Naturerscheinung, wie sie dem unmittelbaren Bewußtsein als Erlebnisinhalt gegeben ist, in ihren Komponenten immer physikalisch und physiologisch gleich ursprünglich erklärt werden — nicht aber zunächst nur physikalisch, als wäre die Natur nur als Reizkombination zur Erklärung unserer Empfindungen ersonnen und konstruiert, wie es der grundfalschen Lehre des „kritischen Realismus" seit Descartes entspricht, der den physikalischen Gegenstand von der Wahrnehmung her kausal „erschließen" läßt. Erst die logische Konvergenz und die Widerspruchsfreiheit beider Erklärungen der Erscheinungen vermag uns des endgültig und philosophisch Wahren zu versichern. — —

(ad 4) Die sogenannte „Einfachheit" der Empfindung, die ihren absoluten Charakter auf alle Fälle vollständig verloren hat, war von den älteren Psychologen und Sinnesphysiologen nicht nur so gedacht, daß die Empfindung als konstante und proportionale Funktion des Einzelreizes der einfachste Bestandteil der Wahrnehmungsinhalte sei, sondern daß sie auch der genetisch frühere sei. Beide Bestimmungen der „Einfachheit" — die analytische und genetische — sind zum Beispiel in D. Humes Begriff der „Impression" zur logischen Einheit verbunden. Ist diese Lehre haltbarer als die eben zurückgewiesene? Sie ist es nicht nur nicht, sondern sie schlägt einer kaum absehbaren Fülle sicher festgestellter Tatsachen der vergleichenden genetischen Sinneslehre so vollständig und so restlos geradezu ins Gesicht, daß sie noch viel leichter zu widerlegen ist als die Lehre vom „Bewußtseins"charakter der Empfindung. Man kann geradezu als einheitliches und ausnahmsloses Gesamtresultat der einschlägigen Induktionen und Experimente folgenden Satz ansprechen: Alle Arten der Abweichungen der relativ einfachsten unmittelbaren Erlebnisse von einer ideell als Grenzfall gedachten reizkonstanten und reizproportionalen

Empfindung sind um so erheblicher (wo sie meßbar sind, um so größer) und um so aufdringlicher, um je frühere Stadien des Reifens, der Entwicklung, der genetischen Stufenfolge der Lebensphasen es sich handelt, und sie nehmen mit der Reifung und Erfahrung der empfindenden psychophysischen Lebenseinheiten zusehends in der Richtung auf annähernde Realisierung der Idee der Empfindung ab. So geht — um nur weniges zu nennen — die Größen- und Gestaltkonstanz der erscheinenden Sehdinge, soweit sie von den Sehwinkeln und den Gestaltreizen abweicht, in der Entwickelung des Menschen von Kindheit zu Reife zurück; nicht minder die von der Beleuchtung weitgehend unabhängige Farbenkonstanz der Sehdinge, die zuerst E. Hering genauer nachgewiesen hat. Nach E. Jaensch gilt eben dasselbe vom Übergang der optischen Anschauungsbilder der Jugendlichen in die Wahrnehmungsbilder, die der Reizproportionalität näher kommen. Es sind eben nicht die Relationen — so weit sie ursprünglich erlebte, und das heißt noch nicht als solche auch erkannte sind —, es sind vielmehr umgekehrt die Fundamente von Relationen, die im Laufe der genetischen Entwicklung selbständiges Dasein gewinnen und leichter wiedererkennbar, auch leichter identifizierbar werden (eine Voraussetzung zum Verständnis auch alles primitiven Schließens), so daß erst durch diesen Prozeß die Wahrnehmungswelt eine reicher gegliederte Form annimmt. Aber diese „Gliederung" erwächst nicht dadurch, daß sich zwischen relationslos oder doch relationsärmer gegebene qualitative Erlebensinhalte immer mehr oder reichere Beziehungen einspannen, sondern umgekehrt dadurch, daß in einer Art Netzgebilde gleichsam die Knotenpunkte immer bestimmter und prägnanter, selbst schon irgendwie gestaltet, hervortreten. Es ist ein Dissoziationsvorgang, kein Assoziationsvorgang, der an das Entwicklungsschrittgesetz ebensowohl im Vergleich von Menschenaffe und Mensch, Kind und Erwachsenem, Primitivem und Zivilisiertem geknüpft ist.[1] Oder, wie sich E. Jaensch ausdrückt: „die

[1] So erwies sich in W. Köhlers Dressurversuchen des Schimpansen Sultan die Dressur auf die Wahl einer Farbe aus der Schwarz-Weißreihe die Wahl „Heller" — „Dunkler" leichter und in weniger Übungsversuchungen möglich als auf den absoluten Grauton.

Elemente, soweit sie in dem gemeinten Sinne überhaupt aufweisbar sind, gehen weit mehr aus dem Zerfall einer konkreten Ganzheit hervor, als daß umgekehrt diese Ganzheit durch Zusammenfügung originärer Elemente entstünde".[1] Und in Schärfe und Bestimmtheit faßt Jaensch an anderer Stelle[2] nicht nur seine eigenen vielverzweigten Forschungen auf den Gebieten der Wahrnehmungs- und Empfindungslehre, sondern auch die Forschungsergebnisse vieler anderer Forscher in folgende Sätze zusammen: „So verhält es sich genau umgekehrt, wie die überlieferte (bei Kant, Helmholtz, ja auch noch bei Hering vorliegende, wenn auch hier schon abbröckelnde) Anschauung annimmt. Die eindeutige Zuordnung von Reiz und Empfindung nach dem Schema e — f, (r, r', r") steht nicht am Anfang der Entwicklung, sondern bildet erst deren idealen, nie ganz erreichbaren Zielpunkt. Die Annahme einer reinen Empfindung am Anfange erweist sich als eine nicht haltbare Konstruktion; ebenso dann natürlich die weitere Ergänzungsannahme, daß die Gesichtswahrnehmungen des normalen Erwachsenen in ihrer jetzigen Struktur erst durch eine nachträgliche Verarbeitung dieser ‚reinen Empfindung' zustande gekommen seien". Ferner: „Alle Erscheinungen, die diese Erklärung auf ‚nachträgliche Verarbeitung' zurückführt, müßten im Laufe der Entwicklung zunehmen. (Siehe oben.) Sie nehmen aber umgekehrt, soweit wir dies bisher verfolgt haben, ab."

Es ist nun aber von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung, daß auf der älteren Wahrnehmungs- und Empfindungslehre und ihren obersten Grundsätzen, die nun heute vollständig und restlos widerlegt sind, nicht nur die gesamte sensualistisch-positivistische Erkenntnistheorie der Neuzeit, sondern auch die Erkenntnistheorie Kants und aller Kantschulen beruht. Diesen Satz, den ich seit fünfzehn Jahren auszusprechen nicht müde wurde[3] (leider ohne jede Wirkung auf die dadurch getroffenen Schulen), hat

---

[1] Vgl. E. Jaensch „Der Aufbau der Wahrnehmungswelt" S. 394.

[2] Vgl. a. a. O. die Abhandlung „Wahrnehmungslehre und Biologie" S. 442 ff.

[3] Siehe hierzu u. a. „Formalismus in der Ethik", S. 149ff., 416ff.; ferner die Abhandlung „Idole der Selbsterkenntnis" in „Vom Umsturz der Werte", Bd. II, Seite 71.

E. Jaensch in höchst verdienst- und dankenswerter Weise zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht, die ich im höchsten Maße als geeignet bezeichnen muß, die fast vollständig verloren gegangenen Beziehungen zwischen der jungen Strukturenlehre der Wahrnehmung mit den philosophischen Problemen der Erkenntnislehre wieder herzustellen.[1] In allen Kantschulen blieb jedenfalls die Grundüberzeugung Kants herrschend, gegeben sei uns als Materie der Erkenntnis zunächst nur eine chaotische Masse unverbundener Elemente, die erst nachträglich durch die Funktion des Bewußtseinssubjekts in Ordnung gebracht, das heißt vereinheitlicht und verbunden würden; und hierbei könne auch alle Vereinheitlichung und Verbindung nur vom „Subjekte selbst" verrichtet werden, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit sei (Kant).[2] E. Jaensch zeigt ganz richtig, daß dieses Vorurteil der Kantischen Philosophie alle Kantschulen gleichsehr aufnahmen — mag ihre Gegebenheitslehre in anderen Hinsichten so verschieden sein wie jene von Liebmann, Cohen, Natorp, Cassirer, Fries, Nelson, Windelband, Rickert. Und einen gerade philosophisch völlig richtigen Blick tut E. Jaensch, wenn er bemerkt, daß auch in diesem Punkte — ähnlich wie in der Philosophie der Mathematik, der Physik, der Biologie und, wie ich schon früher zeigte, auch der Ethik — die Philosophie Kants nur eine erkenntnistheoretisch-philosophische Rechtfertigung der altmechanistischen Naturlehre des Newtonschen Zeitalters ist, zu der ja auch die als falsch erwiesene Grundanschauung über das Verhältnis von Empfindung, Reiz, Wahrnehmung, Bild, nicht zufällig, sondern — nach reiner Weltanschauungslehre — wesensnotwendig gehört. Was Jaensch den „titanenhaften Grundzug" der Kantischen Philosophie besonders bei ihren Fortbildnern nennt — erst das Denken sei es, das allen Zusammenhang, alle Ordnung, alle Relationen und Gestalten der natürlichen Erfahrung und der Erfahrung

[1] Vgl. a. a. O. die Abhandlung „Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen".

[2] Auch O. Külpe bezeichnete dieses aus dem englischen Sensualismus entnommene Vorurteil Kants ähnlich wie ich selbst als einen seiner ganzen theoretischen Philosophie zugrundeliegenden Irrtum; vgl. seine kleine Kantschrift in „Natur und Geisteswelt".

der Wissenschaft in ein unbestimmtes Gewühl von Empfindungen hinein zeuge —, davon bemerkt er treffend: „Dieser Zug ruht letztlich auf dem psychologischen Unterbau der historisch vorliegenden Kantphilosopheme, die die mechanistischen Grundanschauungen der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts unbedenklich auf die damals noch unerforschten Bewußtseinsfundamente übertrug."[1]

Aber schon das einfachste Relationserlebnis und Gestalterlebnis hat mit einer Denkschöpfung, einem denkmäßig nur erschließbaren oder auch einem nur denkmäßig zu „erfassenden" Etwas nicht das mindeste zu tun. Nicht nur ist das, was das Erlebnis gibt, ontologisch und entwicklungsgenetisch sogar „einfacher" als eine relativ selbständige Qualität, es ist auch außerdem seinem Wesen nach vorgegeben und insofern Wesensbedingung und Wesensfundament aller weniger relativen und weniger gestalteten Gegebenheiten. Endlich ist, was seine Gegebenheit im konkreten Fall und für einen bestimmten psychophysischen Organismus betrifft, der nervöse Apparat, durch dessen Funktion (als Funktionsfeld) sein faktisches Gegebensein bedingt ist, auf alle Fälle der primitivere, relativ subkortikale — und das heißt (nach Monakow) auch wahrscheinlich entwicklungs-stammesgeschichtlich ältere. Alle Erscheinungen, die sich der reizproportionalen „reinen" Empfindung und gleichzeitig dem in verschiedenen Zusammenhängen identifizierbaren Einzelinhalt annähern, sind also ohne Zweifel an die allerhöchsten Rindenfunktionen gebunden, die mit der Wahrnehmung überhaupt verknüpft sind. Die praelogische Mentalität der Primitiven, wie sie Levy-Brühl[3] so vorzüglich und lehrreich beschrieben hat, ist nicht nur

[1] Vgl. a. a. O. S. 386.

[2] Sehr bedeutsame Ergebnisse zeitigten in dieser Frage die Forschungen des englischen Physiologen Head, der sich jeden Empfindungsvorgang auf verschiedenen Stufen abspielend denkt, so daß in jedem der großen Kerne, die der Reiz durchläuft, eine Umordnung zu neuen Stufen stattfindet. Über die Anwendung dieses Prinzips auf die taktile Sensibilität, ferner für Temperatur- und Schmerzempfindungen, vergleiche den kritischen Bericht P. Schilders in seinem für diese unsere Fragen höchst beachtenswerten Buche „Medizinische Psychologie", Springer 1924, Seite 69 ff.

[3] Levy-Brühl: „Das Denken der Naturvölker", übersetzt von J. Jerusalem und das fundamentale neue Buch „Mentalité primitive". Alcan Paris. 1924.

durch den ekstatischen Charakter der Wahrnehmungswelt, durch ihre Gerichtet- und Gebundenheit durch Tradition und Interessenperspektive der Gruppe, durch das Übergewicht ihrer triebhaft-emotionalen Kraft- und Wertgegebenheiten über das Bildmäßige im Gegenstande, durch die fixiertere eidetische Stufe, die stärkere Indifferenz von Vorstellung und Wahrnehmung (E. Jaensch), durch Vorwiegen der Einsfühlung über die Einfühlung charakterisiert (Scheler), sondern auch in hohem Maße durch jene mangelnde Unabhängigkeit von Reihenformen und Reihengliedern (räumliche, zeitliche, mengenartige, zahlhafte), deren anschauliche Gegebenheit erst diskursives Denken und breitere Anwendung seiner gesetzlichen Funktionen (zum Beispiel des Identitäts- und Widerspruchsprinzips) möglich macht und die als solche eine spezifische Leistung der im Rindengebiet des Nervensystems am ausgesprochensten struktur-bildenden nervösen Funktion zu sein scheint.[1] Wie viel schwerer es dem Kinde ist als dem Erwachsenen, in Relationsgefügen verschiedener Art die Dieselbigkeit der Fundamente, respektive der Teilrelationen in verschiedenen Gestalten zu erfassen, an verschiedenen konkreten Gestalten die Verschiedenheiten der metrischen Eigenschaften und ihres Richtungssinnes (zum Beispiel Spiegelschrift, die Kinder häufig lesen können), an denselben Gestalten die Verschiedenheit der Fundamente, zum Beispiel einer Melodie in verschiedenen absoluten Tonhöhen, zu erfassen, haben die kinderpsychologischen Untersuchungen von Binet, Bühler, Koffka, W. Stern und anderer zur Genüge gezeigt.

Ein Grund dafür, daß in Sonderheit über die Herkunft der Beziehungserlebnisse noch immer so viel Streit herrscht, so daß zum Beispiel ein so gründlicher Forscher wie Lindworsky die These aufstellen konnte, alle „Beziehungserfassung" sei nur durch eine „geistige", darum auch spezifisch menschliche Seele möglich, weshalb sie dem gesamten Tierreich[2] fehle,

---

[1] Vgl. hierzu auch Wertheimers schöne Arbeit über „Das Denken der Naturvölker, Zahlen und Zahlengebilde". Zeitschrift f. Psychol. 60. 1912.

[2] Da nach Lindworsky Gestalten nur Beziehungsgefüge sind, da ferner begriffliches und schlußfolgerndes Denken erst da möglich sein soll, wo „Relationserfassung" vorliegt,

scheint mir unter anderem auch in der großen Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Relationserfassung" gelegen. Dieses Wort kann bedeuten: 1) etwas erlebnismäßig Einfaches haben, das physikalisch nur ein Reizverhältnis ist, kein Einzelreiz, oder dem ein Reizverhältnis entspricht, also eine „Unterschiedsempfindung"; 2) etwas erlebnismäßig unzerlegtes Einfaches haben, das bezogen auf die Umweltdinge desselben, aber in seiner Entwicklung gereifteren Wesens sich als ein in Fundamente und Relationen gegliedertes Etwas ergibt, wobei die Gliederung aber von der Fundamentbildung ausgeht; 3) eine Relation mit unausgefüllten Leerstellen von Fundamenten auf ekstatische vorbewußte Weise haben; 4) eben dasselbe „bewußt", das heißt reflektiert und ichbezogen haben; 5) dasselbe haben mit einem oder beiden bestimmten Relationsgliedern; 6) ein im Sinne 4 oder 5 bewußt Gehabtes auch „als" Relation überhaupt und als diese oder jene Relation „erkennen" — alles Erkennen ist ja erst „Etwas als Etwas bewußt haben" —, was eine Scheidung einer Relationsbedeutung, zum Beispiel der Bedeutung „gleich", „ähnlich", von der Gegebenheit, und zwar der bewußten Gegebenheit der anschaulichen Relation, schon voraussetzt. Daß die Stufe 6 der Mensch, und nur der Mensch besitzt, ist auch mir zweifellos. Ich bemerkte schon früher, daß dies nicht an dem Relationscharakter des Gegebenen liegt, sondern an der Trennbarkeit von hic et nunc-Dasein und Sosein, ja in letzter Linie von Dasein und Wesen überhaupt, die nur der „Geist" des Menschen vollziehen kann. Aber das gilt genau so für den Ton c, oder ein einfaches Rot bestimmter Nuance. Ob Stufe 4 und 5 schon Tiere haben können, sei hier nicht entschieden, da es an die fundamentalsten Fragen der Tierpsychologie rührt, die hier nicht zur Debatte stehen. Daß Stufe 3 die höheren Wirbeltiere besitzen oder doch alle Tiere, die überdressurhaftes und überassoziatives, ferner überinstinkthaftes „praktisch intelligentes Verhalten" zeigen, scheint mir gewiß. Die

diese Bedingung aber auch für seine Entfaltung genüge, so meinte Lindworsky in seinem „Lehrbuch der experimentellen Psychologie" eine höchst einheitliche und einfache Theorie des menschlichen Geistes entwerfen zu können, die er freilich nach seinen neueren Arbeiten wohl zurücknehmen wird.

Stufe 1 ist eine ganz allgemeine Vitaleigenschaft aller möglichen Empfindung, aller ihr dienenden Apparate und Funktionen, ja auch aller nicht psychischen Reaktionen eines Lebewesens überhaupt, die stets an Veränderungen der physikalischen und chemischen Umwelt, nie an Dauerzustände geknüpft sind.

Die Probleme, mit denen wir es hier zu tun haben, gehören nun ausschließlich der Stufe 2 an. Hier kann man gewiß fragen: Darf man das Haben von etwas erlebnismäßig Einfachem noch ein Relationserlebnis nennen, wenn es erst im reflexiven Rückblick von der Stufe höherer Reifung her auch „als solches" gegeben ist? Merkwürdigerweise ist gerade das, was der Ausdruck „Übergangserlebnis" bezeichnet, der so viel für gewisse bekannte Erscheinungen gebraucht worden ist — teils um das Wesen von Relationserlebnissen überhaupt zu bezeichnen (G. E. Müller), teils um eine vermeintlich niedrigere Stufe der eigentlichen Relationserlebnisse (niedriger als „Erfassungen"), eine Stufe, die Lindworsky zum Beispiel auch dem Tiere zugesteht, zu bezeichnen, — gerade nur auf dem Standort jener höheren Reife ausgebildet. Die Übergangserlebnisse (zum Beispiel Verdickung eine Strecke gegen das Ende rechts auf Grund reizsukzessiver Darbietung zweier Strecken, so daß eine ganze Strecke gesehen wird, Aufhellung respektive Verdunkelung usw.) sind ja nur Zeichen und Kriterien dafür, daß eine bestimmte sukzessive Reizrelation stattfand. Sie setzen das Originale der erlebten Relation als gehabt voraus — keineswegs damit die sekundär gedachte Relationserfassung einer Relation als diese und jene Relation. Dieses Orginale selbst kann kein „Übergangserlebnis" sein — sowenig wie eine nur gedachte Relation. —

Alle diese obigen Tatsachen: die Präexistenz der Bilder vor der Wahrnehmung und die Priorität der Wahrnehmung als Fernperzeption, als intentionale Funktionseinheit vor der Vielheit der beteiligten modalen Sinnesfunktionen, die Priorität der Funktionserscheinungen aber und ihrer Gesetze vor den möglichen reiznächsten Empfindungen (als oberbewußt erlebte oder nicht erlebte „Leiberregungen") — all das

mußte scharf herausgestellt werden, um die ganze Bedeutung derjenigen Bedingung des Stattfindens obiger Funktionen zu ermessen, die wir nun betrachten: ihre triebhaft-motorische Bedingtheit. Der große Irrtum desjenigen Pragmatismus der Wahrnehmung, der zwar die motorisch-triebhafte Bedingtheit der Wahrnehmung und all ihrer Partialfunktionen an sich im Prinzip richtig erkannte, aber eben damit erst recht eine nur formal-mechanische Erkennbarkeit der Natur — sei es auf apriorisch-realistischem, sei es auf idealistischem Boden — begründen wollte, war eben gerade der gewesen, daß er gleichzeitig den alten hier aufgelösten und zurückgewiesenen Empfindungsbegriff (Konstanzannahme, Proportionalität, Vorgegebenheit, genetische, ontische und logische Priorität eines Empfindungserlebnisses) beibehielt. Erst dadurch wurde unsere ganze Umwelt eine Funktion unserer „Arbeit". Dahingegen beruhte zum Beispiel die aristotelisch-scholastische Wahrnehmungslehre — der man diese Irrtümer gerade nicht nachsagen kann und die, so unentwickelt sie positiv wissenschaftlich war, der philosophischen Wahrheit, wie wir sie heute sehen, weit näher kam — auf der vollständigen und restlosen Vernachlässigung eben jener „subjektiven" triebhaft-motorischen Werdebedingungen der Wahrnehmung und aller ihrer Partialfunktionen. Die wahre und wirkliche Subjektbedingtheit der Wahrnehmung wurde in der aristotelisch-scholastischen Theorie überhaupt nicht gesehen. In den sich logisch einander ergänzenden Theorien der mechanisch absoluten Naturansicht und des Sensualismus wurde zwar in einem vagen Sinne eine „Subjektivität" erkannt, aber an ganz falscher Stelle gesucht: in der vermeintlichen Subjektivität der Bilder selbst, der Gestalten, Qualitäten — unter Voraussetzung der Konstanz- und Proportionalitätsprinzipe —; anstatt in etwas ganz anderem: der triebhaft-motorischen Bedingtheit dessen, was durch die Wahrnehmung ausgewählt wird, und dies in der Soseinsrelativitätsstufe des Gegenstandes der Wahrnehmung selbst auf die Lebewesen.

Die wahre Bedeutung des Lebens der Triebe, der eng mit ihren Regungen verbundenen Affekte und Gefühle einerseits, der triebhaften

Aufmerksamkeitsspannungen — der Vermittlungen der Triebe und unserer Vorstellungen — und motorischen Impulse andererseits, für unser gesamtes perzeptives Leben (Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung, Phantasie, Denken) ist nach unserer Meinung mit verschwindenden Ausnahmen auch heute noch total verkannt. Wohl gibt es eine Handvoll Namen, an die bestimmte Fortschritte unserer Erkenntnis in dieser Richtung gebunden sind. Ich rechne dazu Schopenhauers immer noch lesbare mächtig anregende Abhandlung über den Primat des Willens über den Verstand; vieles in E. v. Hartmanns Psychologie, Nietzsches Tiefblicke von seinem Gesichtspunkt aus: „das Leben unserer Vorstellungen und Gedanken sei nur eine Zeichensprache der Triebe und Affekte", vieles bei Bergson und erheblich weniger bei H. Münsterberg („motorische Bedingung der Wahrnehmung"). In der Richtung exakter Erkenntnisse erscheinen mir N. Achs Untersuchungen über Wille und Temperament und die Einführung des Begriffes der „determinierenden Tendenz" in die Gedächtnislehre, E. Jaenschs Erkenntnisse über die Rolle der Aufmerksamkeit (ihrer „dynamischen" Seite) für die Tatsachen des Aubert-Försterschen Gesetzes, die Bildung unserer Raumanschauung, der von ihm gefundenen eidetischen Phänomene, des Realitätsbewußtseins, manche Tiefblicke von W. Dilthey und Frischeisen-Köhler wichtig, einiges in den Arbeiten von Müller-Freienfels; weitaus aber trotz aller Vagheit, Unbestimmtheit, Konsterniertheit und Einseitigkeit (Sexualismus) immer noch das Beste bei S. Freud und seinen ernsten Schülern. Der Einzige aber, in dessen Arbeiten sich wirkliche Erkenntnisse in dieser Freudschen Richtung einer großzügigen Trieblehre mit einer gewiß nicht immer gleich gründlichen, aber allseitigen kritischen Kenntnis der experimentellen Psychologie, der Pathopsychologie und Psychopathologie und der einschlägigen Teile der Physiologie und Morphologie, ferner der Entwicklungsgeschichte des Nervensystems, endlich auch der Phänomenologie der Triebe und Affekte auf dem Boden erheblicher klinischer, oft genial gesichteter und analysierter Erfahrung am lebendigen Menschen und erheblicher philosophischer Bildung zu einer seltsamen, wenn auch etwas bunten Einheit verbinden, ist — soviel ich

sehe — Paul Schilder, dessen „Medizinische Psychologie" mir in der hier angeschnittenen Frage immer noch das weitaus Beste zu enthalten scheint, was wir an synthetischen Arbeiten überhaupt in deutscher Sprache besitzen.

Nennen wir — ehe wir an die triebhaft-motorische Bedingung der Wahrnehmung selbst herantreten — einige der Hauptgründe für diesen wissenschaftlich so unbefriedigenden Stand der Dinge. Diese Gründe sind teils methodische, teils sachliche; teils liegen sie in der Arbeitsteilung der Psychologie (Philosophen, Mediziner, experimentelle Psychologen, Physiologen, Biologen), teils in überlieferten starken weltanschaulichen Traditionen, die, so grundverschieden sie untereinander sind (Spiritualismus, Theismus, mechanische Naturansicht, Rationalismus und Intellektualismus), die Einkörperung der Psychologie in eine selbständige Grundwissenschaft, die Biologie — nämlich ihre Einkörperung als Lehre vom Innenaspekt des Lebens, der mit dem Außenaspekt in bezug auf Mannigfaltigkeiten und deren elementare Verknüpfungsformen vollständig und restlos gleichartig ist —, immer wieder gehemmt haben. Methodische Gründe sind folgende: Das Perzeptive, Bildhafte in unserem Seelenleben ist seine äußerste, greifbarste und bestimmbarste Schicht. Obzwar sich diese bildhaften Elemente aller Art zu den hinter ihnen liegenden Strukturen der Triebdynamik nicht anders verhalten wie die „Bilder" im objektiven Raumzeitsystem zu den Kräften (Zentren und Feldern), die ihnen (gemäß einer dynamischen Theorie der Materie) zugrunde liegen, sind beide Male die dynamischen Faktoren (Drang, Triebe, Kräfte) das für unsere Erkenntnis in mehrfacher Weise Fernste und nur sehr indirekt rational Bestimmbare.[1] Ist man systematisch so eingestellt, daß man alle „Innewerdung" des Psychischen in das, was man gemeinhin Bewußtsein

[1] Alle dynamisch intensiven Größen der Natur können nur durch extensive Größen gemessen werden, z. B. Geschwindigkeit durch Weg Zeit. Bewegungsgröße durch m v, lebendige Kraft durch Masse Beschleunigung. Die Einheit einer Kraft kann nur durch die Einheit einer elementaren Gesetzmäßigkeit (die nicht weiter zurückführbar ist) festgestellt werden usw. — was Helmholtz zu dem falschen Satze verführt, „Kraft sei nur das hypostasierte Gesetz". (Siehe Anmerkung zur Schrift über die Erhaltung der Kraft.)

als perzeptive Wissensform und reflexiven Akt nennt, aufgehen lassen will, so bleiben die Triebfaktoren, bleibt auch das zentral bestimmte „Wollen" solcher Einstellung überhaupt transzendent, und man versteht aus dieser Gesetzlichkeit sehr gut, daß es eine Reihe Psychologen gegeben hat, die alle dynamischen Faktoren unseres Seelenlebens geleugnet haben (Herbart, Ziehen, W. Wundt trotz seines „Ereignis"voluntarismus). Diese Ansicht ist aber falsch, nicht nur deswegen, weil die Richtung unserer Vorstellungsveränderungen und -bewegungen niemals aus bloßen Gesetzen der Assoziation und Reproduktion und ähnlichen bloß im Inhalt und den raumzeitlichen Beziehungen der Inhalte gelegenen Gesetzlichkeiten begriffen werden können — das wäre nur ein Ausschlußverfahren —, sondern sie ist darum falsch, weil das „Innewerden" der nichtperzeptiven Teile unseres Seelenlebens eine viel umfassendere Form des Habens von Psychischem ist als jene „innere Wahrnehmung" und „Beobachtung". Daß wir hungern, dürsten, wünschen usw., auch des „ich will", „ich will nicht" werden wir in ganz unmittelbarer Weise inne, ohne uns dabei etwas vorstellen zu können. Und zwar werden wir dessen im Psychischen wie auch im objektiv gegebenen Vitalphänomen so inne, daß irgendwelche direkt nur perzipierbaren Orts- und Qualitätswechselerscheinungen, ferner sogenannte Bewegungen und Veränderungen, Größenwachstum und Abnahmeerscheinungen, Gestalt- und Relationsänderungen und Verschiebungen usw., als unmittelbare Folgen von in der Zeitordnung vorhergehenden Änderungen je ursprünglich gerichteter unperzipierbarer Tendenzen, Dränge, Triebe gegeben sind. Nicht also sind die letzteren aus den erstgenannten Erscheinungen erst erschlossen, oder auch nur auf sie „fundiert" gegeben; nicht ist es so, wie es ganz ohne Zweifel bezüglich der Fundierung bei allen Erscheinungen der Welt, die uns je als „tot" und das heißt als nichtlebendig gegeben sind, der Fall ist. Die Vorgegebenheit des psychischen dynamischen Faktors, dessen man „inne" werden kann, vor dem perzeptiven — gleichgültig ob es sich um Drang, Trieb, Wollen, Wünschen, Neigung, Bedürfnis, Interesse, ja Akt und Funktion usw. handle — und der physischen dynamischen Faktoren vor Ortswechsel und Qualitätswechsel irgendwelcher

Art in der Bewegungsart, die wir „spontan“[1] nennen („Selbstbewegung“ nach Aristoteles) und die das Urphänomen ist, um dessentwillen wir einem Ding, einem Körper oder Ereignis (seien sie real oder nicht, wenn nur das Urphänomen an ihnen erscheint) „Lebendigkeit“ zusprechen — diese beiden Vorgegebenheiten sind eingewurzelt in einer identisch gemeinsamen Vorgegebenheit, die ich die Vorgegebenheit des gerichtet Dynamischen überhaupt vor der „Erscheinung“ nenne. Das Wort „Erscheinung“ bezeichnet hier ebensowohl eine unmittelbar oder erschlossen ichbeziehbare subjektive Erscheinung als eine unmittelbar oder erschlossen gegenstandsbeziehbare objektive Erscheinung — ich sehe hier ab von diesem Unterschied. In diesem Vorgegebenheitsgesetz zwischen nur Innezuwerdendem und Bildhaftem haben wir nun aber eine Idee des Lebens gewonnen, die in keiner Weise auf induktiver Erfahrung beruht und die — darauf kommt es an — „das“ Lebendige als noch völlig psychophysisch indifferent erfaßt, es erfaßt in einer Wurzelhaftigkeit des Werdens — denn Leben ist Werden, und nur Werden und Entwerden —, an der es noch nicht in die beiden Dimensionen bloßer Gegebenheitsarten auseinandergezogen ist, die wir psychisch und physisch nennen.[2] Neuerdings kommt A. v. Tschermak[3] zu einer unseren Bestimmungen genau gleichsinnigen Abgrenzung der toten von den lebendigen Körpern. Er sagt: „Demzufolge ist die lebende Substanz ganz wesentlich durch das Leben, das heißt durch bestimmte Erscheinungen und Vorgänge, und zwar durch doppelsinnige Veränderung und Autonomie charakterisiert, nicht so sehr durch bestimmte physikalische, chemische, morphologische Eigenschaften. Keine Charakteristik, welche sich allein oder vorwiegend auf solche Eigenschaften stützt, wäre durchgreifend und erschöpfend. Die bloße physikalische, chemische, morphologische Be-

[1] „spontan“ — das heißt ursprünglich „gerichtet“, ferner nicht eindeutig determiniert durch irgend „etwas“ aus der Sphäre der raumzeitlichen Umwelt.

[2] Und die als Arten der Gegebenheit ein übervitales geistiges Subjekt voraussetzen, dem sie „gegeben“ sind.

[3] Vgl. „Allgemeine Physiologie“ Berlin 1924, Bd. I, S. 4.

schaffenheit läßt den Unterschied zwischen Belebtem und Unbelebtem nicht allgemein und scharf genug hervortreten. Derselbe wird vielmehr ganz wesentlich als ein solcher der Erscheinung, das heißt der Veränderungsprozesse zu fassen sein." Als Körper sind die Organismen also „Bilder" wie alle anderen Bilder bis in ihre letzten Bestandteile und deren Gesetze hinein. Als oberste Zentren spontaner Bewegungen und Veränderungen aber, die in sich rhythmisiert sind nach Aufbau-Abbau, in unaufhebbarem Wesensverhältnis zu einer „Umwelt", deren Struktur mit der hierarchisierten Anordnung dieser zielhaften und ganzheitsbezogenen Geschehensform (physiologischer Funktion) gleichursprünglich ist und sich in strenger gegenseitiger Parallelkoordination der „Änderungen" befindet, sind sie keine Bilder irgendwelcher Art. Will man den stets monarchischen Aufbau geordneter zielhafter Funktionen in eine reale Kausalbeziehung zum Toten setzen, so darf man das in letzter Linie selbstverständlich nicht in dem Sinne tun, daß man sie zu den (ganz unwirksamen) idealen Bildern der toten Welt in diese Beziehung setzt, sondern ausschließlich nur zu den Kräften, die Körper-Bilder und ihre räumlich-zeitliche Ordnung erst hervorbringen. Das Psychische (psychischer Funktionsinbegriff) und Physiologische (physiologischer Funktionsinbegriff) ist also keineswegs etwas dualistisch Verschiedenes, weder in den letzten Elementen qualitativer und struktureller Art, aus denen die Erscheinungen und ihre Gesetzesformen bestehen, noch in den dynamischen Faktoren und ihren Gesetzesformen, die diesen Erscheinungen zugrundeliegen und die „Leben" im ausgezeichneten Sinne heißen. Wenn Schilder[1] einmal sagt: „Im Motorischen scheint sich Physisches und Psychisches in besonders enger Weise aneinander zu binden", so sind wir sogar der Überzeugung, daß es in einem nur tief genug gefaßten Begriff des „Motorischen" in seinem fundamentalen Sein sogar dasselbe ist. Der Organismus als Körper ist nur die Bild gewordene, und als morphologische Aufbaueinheit Form gewordene Einheit seiner Funktions- und Triebstruktur.

Es kommt zu der Eigenart der Einstellung des Inneseins, unter der

[1] A. a. O. S. 26.

uns die Triebfaktoren überhaupt nur gegeben sein können, noch hinzu, daß diese Faktoren in ihren spezifischen Richtungen und in ihrem Aufbau gerade der experimentellen Methodik sehr schwer zugänglich sind. Es ist ja kaum zufällig, daß es wesentlich Ärzte, Mediziner, allenfalls noch Biologen und Soziologen gewesen sind, die uns erste Bausteine für eine Psychologie und Entwicklungstheorie der Triebe bei Tieren und Menschen gegeben haben, die experimentelle Psychologie hier aber gerade am allerwenigsten geleistet hat.[1] Das Beste, was sie gab — ich zähle darunter vor allem die Arbeiten von N. Ach und E. Jaensch — reicht nur bis an jene Zwischenstationen, durch deren Vermittlung die Triebe vor allem auf Werden, Bildung und Gestaltung des perzeptiven Lebens bestimmend werden, das heißt auf die Oszillationsformen der sogenannten triebhaften oder passiven Aufmerksamkeit, deren jeweilige Verteilung nach Größe und Richtung aber stets auf das eigentliche Leben und Weben der Triebe zurückführt. Man kann daher die triebhafte Aufmerksamkeit als die Pulverisierung der Triebe bei ihrem Eintritt in das der inneren Beobachtung zugängliche und das heißt perzeptive Bewußtsein bezeichnen, und sie zugleich die der Perzeptionssphäre nächste Erscheinungsweise des Trieblebens nennen. Das darf aber nicht vergessen machen, daß hinter der triebhaften Aufmerksamkeit — ohne die uns keinerlei Art von Perzeption gegeben ist und die den Realisationsfaktor jedes perzeptiven Inhalts recht eigentlich erst ausmacht — die besondere Triebkonstellation des betreffenden psychophysischen Organismus steht und die Oszillationen der Aufmerksamkeit erst durch diese verständlich werden. Während der Trieb — und insonderheit der Gefühlsdrang als seine primitivste, nach Gefühl und Trieb noch nicht differenzierte und in Hinsicht auf Objektrichtung noch nicht spezifizierte Artung und Vorform — nicht nur die fundamentalste Wurzel jedes psychischen Ganzen ausmacht, durch die es am tiefsten dem Organismus selbst und dem objektiv an ihm Erkennbaren eingesenkt ist, sondern auch seiner Existenz nach ein „psychisches" Wesen — wie schon Schopenhauer richtig sah — überhaupt konstituiert, sind

[1] Eine eingehende Trieblehre wird meine „Anthropologie" demnächst geben.

Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung, kurz alles, was auch im weitesten Sinne Perzeption heißen darf, erst auf einer höheren Stufe des Seelenlebens, wahrscheinlich erst der ausgeprägt tierischen Stufe — der Stufe der Rückmeldung eines Zustandes und Widerstandes des Gefühlsdranges an ein Zentrum —, überhaupt vorhanden — sie konstituieren also das Fürsichsein eines Wesens und das mögliche Innesein seines Daseins und Soseins in keiner Weise.[1]

Lag schon die ständige triebhaft-motorische und nicht nur gelegentliche Mitbedingtheit alles Vorstellunghabens und -lebens dem Studium der seelischen Bilderscheinungen durch die Psychologen ferne, so galt das aber in ausgezeichnetem Maße für die Wahrnehmung und Empfindung. Auch das hat wieder seine besonderen, nicht ferne liegenden Gründe: Die Wahrnehmung (die „äußere" voran) erscheint dem naiven Blicke als jene Art der Perzeption, die am allerwenigsten in uns und am meisten außer uns gegründet ist; ja sie und ihre Gegenstände erscheinen dem Triebleben als schlechthin „widerständig" — gleich einem mechanischen Naturereignis. In Dasein und Sosein ihrer Erscheinung scheint sie in allen Fällen, wo sie nicht triebhaft oder gar willkürlich als Wahrnehmung eines so oder anders Beschaffenen gesucht wird (Nahrungssuche, Jagd usw.), sich ganz unabhängig vom Triebleben einzustellen. Daß dies nur auf einer zeitweisen großen Konstanz und auf dem Fall von Gleichgewicht im triebmotorischen Status des betreffenden Organismus beruhen könne — so daß im Verhältnis zu den Individuen einer Art man Konstanz einer Bedingung mit ihrem Nichtdasein verwechselte —, das scheint dem naiven Blicke auf die Dinge sehr ferne zu liegen, und um so mehr, als man sich den Begriff der Aufmerksamkeit an der willkürlichen, in jedem Betracht „sekundären" Aufmerksamkeit bildet und den Ab-

[1] Daß Gefühlsdrang ausschließlich für das Problem der Pflanzenseele in Frage kommt — keineswegs „Empfindung" oder gar Bewußtsein, wie Fechner zum Beispiel meinte —, soll andernorts gezeigt werden. Yennings führt in seinen berühmten Studien über das Seelenleben der niedersten Tiere an der Erforschung der Bewegungen vom Paramäcium auch mit Recht etwas, das sich introspektiv nur mit Aufmerksamkeit, Interesse, Furcht vergleichen ließe, als genetisch „elementarstes" Psychisches an.

grund ihres Unterschiedes von der triebhaften verkennt.[2] Ist man gar geneigt, die triebhafte Aufmerksamkeit als ein Übungs- und Gewohnheitsphänomen von willkürlicher Aufmerksamkeit des Geistes anzusehen, das heißt einer Erscheinung, die in der Tat fast immer der Wahrnehmung erst zeitlich nachfolgt und eine Erscheinung schon voraussetzt, so wird man dem Wege ferne bleiben, der hier auf die Wahrheit führen kann. Die grundfalsche Scheidung eines Perzeptionsumfangs und eines Apperzeptionsumfangs des Bewußtseins und der Gedanke einer Meßbarkeit dieser Umfänge (W. Wundt) ist z. B. auf diese Weise entstanden. Bei der Annahme reiner Perzeptionen liegt überdies ein spezifischer Irrtum vor: der Irrtum der nur mikroskopischen Untersuchungsart seelischer Dinge und der Vernachlässigung der makroskopischen. Die motorische Triebbedingtheit der Wahrnehmung und all ihrer Partialfunktionen ist gerade von der mikroskopischen Untersuchung des Vorgangs her am schwersten erkennbar. Diese blickt nämlich einmal immer nur darauf hin, wie wahrgenommen wird, wenn wahrgenommen wird, nicht auf das, was wahrgenommen wird; und dies außerdem meist nur unter künstlichen Bedingungen, die besondere „Aufgaben" — auch ohne Diktat des Versuchsleiters — und Einstellungen triebhafter Form selbst erst erschaffen, die dann fälschlicherweise auch außerhalb des Laboratoriums als konstant bestehend angenommen werden. So wenig aber ein Lebewesen all das „empfindet" an den Vorgängen seines Milieus, was an „Reizen" den absoluten Schwellen genügt — auch bei ganz normalem Zustand seines Nervensystems —, vielmehr nur einen minimalen Bruchteil davon, so wenig „nimmt" es all das gar erst „wahr", was es den äußeren und außertriebhaften Bedingungen der Wahrnehmung nach wahrnehmen könnte. Jedes Lebewesen trifft dabei eine besondere Selektion, die fast von allen triebhaftmotorischen Faktoren abhängig ist, die den so mannigfaltigen Gruppenbegriffen von Wesen entsprechen, in die es eingeordnet werden kann (Art, Herde, Funktion in der Herde, Stock; beim Menschen „Rasse", „Beruf",

[2] Vgl. hierzu W. James, Psychologie, der mit Recht vom „Elend der willkürlichen Aufmerksamkeit" spricht.

„Klasse" usw.) Aber eben diese Unterschiede entziehen sich ebensowohl der mikroskopischen als der künstlichen Untersuchung und werden erst der vergleichenden Untersuchung dieser Gruppen, ferner der entwicklungstheoretischen Betrachtung ganz deutlich (zum Beispiel Wahrnehmung der Primitiven und der Zivilisierten, der Kinder und Erwachsenen, dieser und der Greise). Das Triebleben, und gar das ganz unwillkürliche und bodenständige, dem Prinzip der Erfahrung, Übung nicht unterworfene Triebleben, ist eben nicht so unmittelbar künstlich beeinflußbar wie die Vorstellungen; es wird überdies schon durch unsere Aufmerksamkeit auf das Objekt automatisch in einem Sinne beeinflußt, der erkenntnismäßig nicht erwünscht und nur sehr schwierig auszuschalten ist.

Freilich erscheint es auf den ersten Blick als überaus unwahrscheinlich, daß es eine ebenso reiche und in sich differenzierte Mannigfaltigkeit verschieden gerichteter Triebimpulse und ihnen entsprechender motorischer Haltungen des Organismus geben soll als verschiedene Fälle von Wahrnehmungen. Ist uns denn nicht tausenderlei, was wir wahrnehmen, ganz „gleichgültig", und außerdem ohne jeden Einfluß auf unser motorisches Verhalten und seine Abänderung? Bei diesem Argument ist etwas länger zu verweilen. Eine Frage streng theoretischer und philosophisch theoretischer Natur ist ihm gegenüber zu stellen. Hält man den Wahrnehmungsinhalt mit uns nicht für einen Aspekt und Teilinhalt des dem menschlichen Bewußtsein transzendenten „Bildes" selber, also auch für primär in seinem Sosein vom Bilde bestimmt, setzt man vielmehr voraus, dieser Inhalt selbst (und nicht nur die Funktion des Wahrnehmens und die besondere Auswahl dieses Inhalts aus vielen möglichen anderen Inhalten, die gleichfalls Teilinhalte des Bildes sind) sei unmittelbar im Rindenbezirk des Gehirns und bestimmten Vorgängen in ihm eindeutig bestimmt — Vorgänge, die nur kausaliter durch die physikalischen Reize so und nicht anders determiniert seien —, so ist es allerdings widersinnig, ebensoviele Triebimpulse und motorische Impulse anzunehmen, als es Wahrnehmungsinhalte gibt. Es ist — selbstverständlich — unmöglich, ebensoviele verschiedene motorische Triebimpulse anzunehmen, als es wahrnehmbare Körper in der

Natur gibt. Aber meidet man diesen Irrtum, der eine Produktion von Gestalten und Qualitäten durch den Organismus voraussetzt, sieht man ein, daß lokalisatorisch kein einziger Inhalt der Perzeption je anders bedingt sein kann, als daß das betreffende Rindenfeld das physiologische Funktionsfeld von Funktionen ist, die wiederum nur mit der psychischen Funktion der Wahrnehmung (und ihren Teilfunktionen) eine eindeutige Abhängigkeitsbeziehung haben können, so entfällt jener generelle Einwand gegen die These, es sei jede Wahrnehmung auch notwendig triebhaft-motorisch mitbedingt, durchaus. Ob ich eine Katze oder einen Baum wahrnehme —, das bloße Wie der Wahrnehmung, ihr nervenphysiologischer und psychologischer Automatismus ist um dieses Unterschiedes allein willen freilich genau dasselbe. Was ich wahrnehmen kann, d. h. den objektiven Möglichkeitsinbegriff von Wahrnehmungen, bestimmt allein das „Bild" — die Beschaffenheiten der Katze und des Baumes; dasjenige aber, was bei ungestörtem Ablauf des Wahrnehmungsautomatismus (auf Grund je spezifischer Sinnesorganisation) aus diesem objektiven Spielraum von Aspektmöglichkeiten auch realisiert wird, das bestimmt — mit Absehung hier von den etwa einsetzenden geistigen Akten, die sich auf die Funktionen der Vitalseele beim Menschen aufbauen können — negativ wie positiv das motorisch-triebhafte Verhalten, das der Reiz, in unteilbarer Gestalteinheit des Zeitverlaufs der physiologischen sensomotorischen Funktion mit den zentripetalen Vorgängen, auslöst. In dieser Grundansicht ist prinzipiell nichts dunkel und verworren wie überall da, wo man die Wahrnehmung eindeutig erst durch Schlußprozesse determiniert ansieht und ganz mythologisch von Nervenprozessen — oder von Seelenproduktionen — fabelt, die den Wahrnehmungsinhalt als „immaterielles Bild" hervorbringen sollen; ganz widersinnig auch darum, weil Kausalität nur zwischen Realem, nicht zwischen Realem und Idealem möglich ist. Das immaterielle Bild soll mit einem aller Gestalt und Qualität entkleideten Körper in einer gänzlich undurchsichtigen Kausalverknüpfung stehen. („Kritischer Realismus"). Sollte man aber auch dann noch meinen — wenn man diesen Irrtum abtut —, daß es nicht ebensoviele verschiedene Kombinationen

triebhaft-motorischer Funktionsverläufe geben könne, als es verschiedenartige sensorisch-zentripetale physiologische Funktionen (und an sie eindeutig gebundene psychische Teilfunktionen) gibt und geben kann, so wäre dies zunächst angesichts des Baues und der uns bisher erkennbaren physiologischen Bedeutung der Teile des Nervensystems ein durch nichts begründetes Vorurteil. Ist die Handlung, ist schon der einfachste Arbeitsgriff der Grundarten, in welche die heute hochentwickelte Arbeitsphysiologie jede Arbeit zerlegt,[1] etwa minder kompliziert und auf den verschiedensten Schichten des Nervensystems minder störungsfähig als die Wahrnehmung? Und psychologisch? Woher schöpft man das Recht, bei dem Worte „Triebimpuls" nur an den einheitlichen radikalen Stoß des Hungerns, Dürstens, der Geschlechtsregung zu denken und nicht auch an seine Verästelungen und Differenzierungen in Neigungen, Bedürfnisse, Einstellungen? Das entwickeltere Triebleben breitet seine äußersten hin und her schwankenden Verästelungen (in Form von „Oszillationen" der passiven oder triebhaften Aufmerksamkeitsimpulse) zentral und bewußtseinswärts immer reicher fächerförmig aus. Sprechen wir von „gleichgültiger" oder interesseloser Wahrnehmung oder einer rein „passiven" Wahrnehmung, so liegen entweder Selbsttäuschungen vor oder Ungenauigkeiten der Sprache. Diese Worte meinen meist nur, daß wir dem Wahrgenommenen keinerlei willkürliche Aufmerksamkeit und keinerlei geistiges Interesse zuwenden; oder daß sich eine Mehrheit von Triebimpulsen, die wie die ihnen entsprechenden Triebe stets antagonistisch sind (die begleitenden Gefühle aber ambivalent), die Wage halten und so der positive Zustand der „Gleichgültigkeit" entsteht. In Wirklichkeit gibt es nur Gradabstufungen der „Leidenschaftlichkeit" der Wahrnehmung, wie P. Schilder einmal kurz und treffend bemerkt. Auch wenn man geneigt ist, die Triebimpulse mehr mit den Empfindungen der niederen Sinne verbunden zu denken als mit denen der höheren, so ist das ein großer Irrtum. Richtig ist wahrscheinlich nur, daß die Triebe der Artsteigerung und -erhaltung mit den Organempfindungen und dem Emp-

[1] Einen trefflichen Überblick über die „Physiologie der Arbeit" gibt W. R. Hess in seinem gleichnamigen Referat in „Die Naturwissenschaften", XII. Jahrgang, Heft 47.

finden der sogenannten niederen Sinne eine dauerhaftere Verbindung besitzen als die Triebe, die der Individual- und Kollektiverhaltung dienen, wie alle Nahrungs- und Machttriebe. Schilder[1] bemerkt mit Recht: „Im Sehen und Hören liegt ja gleichfalls triebhafte Zuwendung. Ein Gegenstand im seitlichen Gesichtsfeld erweckt die instinktive Zuwendung zu ihm, anders ausgedrückt, den Trieb nach ihm zu sehen". E. Jaensch[2] hat gezeigt, wie tiefgehend abweichend diejenige hysterische Gesichtsfeldeinengung ist, bei der selbst bei starker Einengung des seitlichen Feldes dieser Triebimpuls noch erhalten ist (also auch durch eine größere Zahl von Augenbewegungen der Defekt ausgleichbar ist), von einer in den empfindlichen Netzhautelementen gegründeten nur sehr schwachen Einengung, bei der die einfachsten Orientierungsbedingungen stark geschädigt sind. Jaensch hat ferner gezeigt, welch fundamentale Rolle den Wanderungen der unwillkürlichen Aufmerksamkeit bei der Loslösung des optischen Inhalts von dem räumlichen Stellenwert zukommt —, so daß die Gegenstände bei Augenbewegungen ruhig an ihrem „Orte" bleiben und sich das optisch anschauliche Örtersystem von seinen Inhalten ablöst. Die aller Wahrnehmung eigene Scheidung von „Figur" und „Hintergrund", die durch die Sinnesmodalitäten hindurch greift und für das Werden subjektiver Raumanschauung einer der sichersten Ausgangspunkte ist, scheint mir trotz Rubins[2] Bedenken ihre letzte Wurzel gleichfalls in der Pointierung beider Bestandteile durch die triebhafte Aufmerksamkeit (als Mitbedingung der Erlebnisse selbst) zu haben.[3] Das alle Sinnesmodalitäten durchgreifende kinästhetische Erlebnis bringt nicht eine nachträgliche „Zuordnung" eines Tast- und Gesichtsraums mit dem auch ohne Getast und Gesicht vage vorhandenen Raumschema des eigenen Leibes und der Umwelt erst

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 141. [2] Vgl. a. a. O.

[3] Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Fülle einzelner normaler und pathologischer Erscheinungen selbst aufzuführen, die durch den Satz der triebhaft-motorischen Bedingtheit der Wahrnehmung verständlich werden. Vgl. dazu H. Bergson: „Matière et Mémoire", ferner die Arbeiten von P. Schilder (auch seine lehrreiche Arbeit über „Hypnose"), Pick, E. Jaensch.

hervor: es ist die gemeinsame Wurzel der Raumanschauung überhaupt, wie schon E. v. Hartmann und Bergson richtig erkannten.[1]

Noch viel deutlicher aber ist die Sprache der Tatsachen der vergleichenden Physiologie und Psychologie über unseren Gegenstand. Jedes empfindende Wesen verfügt nur über diejenigen Qualitäten und Inhalte möglicher Empfindung, die Zeichenfunktion besitzen können für Umweltdinge, die ihm und seinem triebhaft-motorischen Verhalten förderlich und schädlich sind.[2] Alle Qualitäten sind primär als Wertqualitäten und das heißt als Lock- und Schreckmittel gegeben, und werden erst in der Folge feste Zeichen und Anzeichen für das Sosein bestimmter Objekte, die in der Wertrichtung des Triebes und seines Antagonisten liegen; und erst in dritter Linie werden sie auch als Qualitäten ohne diese Zeichenfunktion Gegenstände des Bewußtseins.[3] Wie sehr auch im Tierreich die „Liebhaber" und Pioniere den „Kennern" vorangehen, zeigt die von Frisch mitgeteilte Tatsache, daß es „Pfadbienen" und „Sammler" unter den Bienen gibt: für die ersten sind Farben und Düfte der Blüten „Lockmittel", für die letzteren „Anzeichen". Wie sehr die gefühlten Wertqualitäten und ihre direkt das Triebleben ansprechende Macht den Bildqualitäten, und unter den Wertqualitäten die nur biologisch förderlichen und schädlichen den geistigen vorhergehen (Auffälligkeit zum Beispiel im Unterschiede zu Schönheit), nicht minder aber den sinnlichen, den Gefühlsempfindungen entsprechenden, habe ich gleichfalls mehrfach gezeigt.[4]

---

[1] Vgl. neuerdings über diese Frage D. Katz „Aufbau der Tastwelt", Ambr. Barth, Leipzig 1925.

[2] Ich habe dies bereits in meiner Ethik gezeigt. Der obige Satz ist ferner durch Edinger, Uexkülls Analyse der „Merkwelten" der Tierarten, A. Pütter und andere, neuerdings besonders auffällig durch die schönen Untersuchungen von K. von Frisch über den Farbensinn der Bienen, so umfassend bestätigt, daß er jeder Kritik standzuhalten vermag.

[3] Vgl. auch E. Herings Arbeit „Über den Lichtsinn" (Einleitung).

[4] E. Jaensch zeigte dasselbe jüngst auch für die primitiven Begriffsgebilde, auf die wir noch zu sprechen kommen; vgl. auch Schilders Begriff des „Sphärenbewußtseins", das als eine vage Einheit von in ihrer affektiven Bedeutung für die Person gleichsam sich gegenseitig vertretbaren Gegenständen auch im Abbau der logischen Bewußtseinsstufe im

Die Wahrheitselemente der pragmatistischen Wahrnehmungslehre in dieser Hinsicht werden endlich auch bestätigt durch die objektiven wahrscheinlichen Hergänge der Ontogenie und Phylogenie, die zwischen afferentem Neuron, efferentem Neuron und effektorischem Organ (als den einfachsten Elementen des Nervensystems) bestehen. Nach den berühmten Arbeiten Sherringtons bildet sich das afferente Neuron zuerst, dann erst das efferente, und erst an dritter Stelle soll in dem morphogenetischen Prozeß das effektorische Organ hinzutreten. Demgegenüber hat T. Graham Brown nach einer tiefgreifenden Kritik von Sherringtons Aufstellungen zu zeigen gesucht, daß die wahre Morphogenesis anders ablaufe, daß „der einfachste nervöse Mechanismus von dem efferentem Neuron und dem effektorischem Organ allein gebildet werde und daß der wirksame Reiz ursprünglich ein dem Blutreiz bei der Atmung äquivalenter Reiz gewesen sei" — also ein vegetativer Reiz.[1] Zunächst haben sich also das zentrale Reizbildungsorgan, das auch auf innere Reize, wie Nahrungsmangel, Triebimpulse, Bedürfnisse aller Art anspricht, und das lokomotorische Organ morphologisch gesondert; und erst, als der Fortgang der Organisierung das efferente Zentrum und die Außenwelt schärfer voneinander getrennt, wäre ein afferentes Neuron (als Ausgangspunkt aller äußeren Sinnesorgane) hinzugetreten. Es war also gleichsam die erste Aufgabe der strukturbildenden Vitalfunktion, dem veränderten Zustand des Organismus selbst rasch und ausgiebig durch eine motorische Reaktion zu begegnen, nicht aber Organe zu bilden zu einer möglichst vielseitigen und empfindlichen Reizbarkeit durch die Dinge der Umwelt. Dem entspricht es auch, daß die untersten Schichten im Zentralnervensystem auch der höheren Tiere solche für Blutreize sind, zum Beispiel das Atemzentrum, das auch in der Narkose in Tätigkeit bleibt und auch bei Ausfall des efferenten Teiles des Reflexbogens (Vagus). Die der

---

schizophrenen Bewußtsein noch zurückbleibt und die Besonderheit der Bildsymbole erst bestimmt, die gerade Bewußtseinsrepräsentanzen der wirksamen Sphäre sind (Medizinische Psychologie).

[1] S. Ehrenberg: „Theoretische Biologie", S. 299.

Außenwelt zugerechneten empfindlichen Organe sind nach dieser Vorstellung also schon unter der Determination eines inneren Reizsystems (das sich psychisch als Triebsystem in bestimmter Struktur darstellt) und des nach außen gerichteten lokomotorischen Systems gebildet worden — als Hilfs- und Kontrollsystem für die aktiven Bewegungen des Organismus.

Die motorisch-dynamische Wahrnehmungstheorie wird ferner dadurch stark unterstützt, daß nach Pütter die Ausbildung des optischen Apparates in der Artenreihe genau der Art und dem Maß der Beweglichkeit des Organismus folgt. Überall da, wo die Verwendbarkeit einer Qualität und Modalität durch die Bewegung des Organismus — nach Maßgabe ihrer inneren Verständlichkeit und der Triebreize — nicht vorhanden ist, scheint auch eine Funktion und ein Organ für die betreffende Qualität nicht gebildet worden zu sein. So hört nach Edinger die Eidechse einen Pistolenschuß nicht; sie ändert ihr Verhalten nicht, wogegen sie bei dem leisesten Geräusch den Kopf wendet und flieht. Und so besitzen die Bienen nach von Frischs vortrefflichen Experimenten einen reichen Sinn für bunte Farben, selbst für die ultraviolette Qualität, die dem Menschen fehlt, jedoch keine Empfindung für Scharlachrot; dies offenbar deswegen, weil es unter den Blüten, die sie auf Honig und Nektar hin besuchen und die sie zugleich befruchten, zwar solche gibt, die ultraviolette, aber keine, die scharlachrote Strahlen aussenden.

Es gilt also das Gesetz: Ein Organismus hat nur jene Sinnesqualitäten als Alphabet seines möglichen Weltbildes, die Lock- und Merkzeichen für Objekte sein können, die für sein triebhaft-motorisches Verhalten bedeutsam sind. Ja die Empfindung erscheint so in letzter Linie nur als ein Mittel, die Indices anzugeben für vorhandene oder in Aussicht stehende Widerstände, die sich den aktiven Bewegungen des Organismus entgegenstellen, um mit Hilfe dieser Indices die Bewegungsakte zu kontrollieren, zu überwachen, die Innervation aber der Bewegung schon vor ihrem Erfolg und Mißerfolg zielhaft zu dosieren.

Also rechtfertigt sich das, was wir oben in bezug auf die Deutung der mechanischen Naturansicht gefunden haben, auch durch die Theorie der

Wahrnehmung durchaus; wie andererseits auch das, was wir noch weiter unten über die Realitätsgegebenheit zu sagen haben werden, durch diese unsere letzten Ausführungen vorbereitet wird. —

Aber es bleibt noch ein letzter sehr schwieriger Punkt der Klärung: Er betrifft das Verhältnis zwischen Wahrnehmung, respektive Empfindung, und jener Tätigkeit der Vitalpsyche, die wir Phantasie nennen. Denn auch in dieser Frage — die hier freilich nicht in extenso behandelt werden kann — scheinen uns die Tatsachen zu zwingen, uns ganz bedeutend zu entfernen von den gerade auf diesem Boden noch so stark verbreiteten sensualistischen und empiristischen Anschauungen.

Noch heute beherrscht weitgehend das Feld eine Lehre, nach der alle Phantasiebilder aus der Reproduktion von ursprünglich reizbedingten und reizproportionalen Wahrnehmungen abstammen, insofern als Teile oder Stücke solcher Wahrnehmungsinhalte, respektive deren Gedächtnisresiduen, unter verschiedenartigen besonderen Einflüssen triebhafter oder emotionaler Art, sei es durch Assimilation, sei es nach den Regeln der Assoziation, eine Verbindung zu einem Ganzen eingehen, dem eine Realität nicht entspricht. Daß es neben und unabhängig von dieser zweifellos bestehenden reproduktiven Phantasie eine ursprünglich produktive Phantasie geben könne, diese Frage wird gemeinhin a priori verneint — nicht um der Tatsachen willen, sondern um einer Theorie willen von der Genesis unserer Vorstellungswelt, nach der es anders ja „gar nicht sein kann".

Wie immer man diese Auffassung näher ausbaue, ob man dabei nur physiologische oder zu diesen hinzutretend auch psychische Residuen annehme, wie Benecke und in neuester Zeit Erich Becher in seiner psychistischen Gedächtnistheorie, — die Gesamtheit der Tatsachen, die wir aus dem kindlichen Seelenleben kennen, dem Seelenleben der Primitiven und der ältesten Menschheit überhaupt, ferner aus dem Abbau der höheren seelischen Funktionen bei geistiger Erkrankung, insbesondere der Schizophrenie, ist, zum mindesten auf den ersten vagen Blick hin, dieser empiristisch-sensualistischen Phantasielehre so entgegengesetzt wie nur

möglich. Stellt doch diese Theorie offenbar gerade dasjenige an die Primitivstadien der seelischen Entwicklung, was in offensichtlichster Weise — auch wenn man alle tieferen Fragen und alle feineren Unterscheidungen noch beiseite läßt — ein sehr spätes Produkt der Entwicklung ist: nämlich die reizproportionale Empfindung und Wahrnehmung! Und ließe sie doch erwarten, daß gerade mit zunehmender Erfahrung und Entwicklung entstehende Phantasiebilder sich immer weitgehender in die Wahrnehmung und Erinnerung einmengten und uns immer weiter von der nüchternen Wahrnehmung und Erinnerung abdrängten. Die gewaltige Tatsache aber, daß alle psychische und historische Entwicklung des Menschen ein ungeheurer Ernüchterungsprozeß, ein Prozeß zugleich der Enttäuschung über primär als realbezogen gesetzte Phantasiebilder ist, ferner eine steigende resignative Zurückstellung ursprünglicher Willensprojekte in die bloße Wunschsphäre, wird durch diese Theorie ganz unverständlich. Auch in den Problemen der Entwicklung des Willens erwies sich die empiristische Willenstheorie, — die „heterogenetische", wie sie W. Wundt nannte — ohne allen Zweifel als falsch, wie schon Chr. Sigwart und W. Wundt erkannten. Keineswegs entstammen die ursprünglichen Willensprojekte vorhergehenden Erfahrungen über zufälligen Erfolg und Mißerfolg von Bewegungen reflektorischen Charakters. Vielmehr gibt es bei allen Arten von Lebewesen ein eingeborenes System von antagonistischen Trieben und Instinkten, die nach Intensität, Dringlichkeit des Befriedigungsbedürfnisses und vor allem nach urgegebenen dynamischen Richtungen geordnet sind — nach Richtungen auf bestimmte Wertsphären und zugehörige Gefühlsabläufe, die, von Hause aus zielmäßig und ganzheitsbezogen, dauernd, wenn auch in rhythmischen Wechsel intensiverer Regung wirksam sind und genetisch ebensowohl die Ausgangspunkte der Wahl- und Willkürhandlungen als der sogenannten Reflexe sind. Nur wenn man annimmt, daß die Triebe die ihnen gemäßen Vorstellungsbilder selbst ursprünglich hervorbringen, kann man auch die Phantasiewelten alles primitiven, kindlichen und kranken Seelenlebens verstehen, niemals aber, wenn man sie sich aus Stücken von

Wahrnehmungen nur hinterher zusammengesetzt denkt. Wenn man im Verhältnis zu diesen ursprünglichen Gebilden der Drang- und Triebphantasie alles reizbedingte Vorstellen, Wahrnehmen und Empfinden betrachtet, so steht das letztere zum ersteren sicher nicht in der Relation eines vorhergegebenen „Materials", aus dem jene Gebilde aufgebaut wären, sondern im Gegenteil im Verhältnis einer zunehmenden Einschränkung und Korrektur. Das heißt: die Gebilde der Phantasie, die je im Frühstadium der seelischen Entwicklung nicht auch als solche phantasierte Gebilde erkannt werden, werden erst in dem Maße als solche erkannt, als unser Verhalten gegen ihre Gegenstände und unsere Bewegungen auf sie unsere Erwartungen durch dauernden Mißerfolg enttäuschen. Denn da der phänomenale Wahrnehmungscharakter auch mit, in unserem Nervensystem ganz oder zum überwiegenden Teil determinierten Bildinhalten (echten Halluzinationen, Illusionen, Schlafphantasmen, in der Hypnose positiv und negativ suggerierten Sachverhalten) streng identisch sein kann, so ist das, was die Wahrnehmung subjektiv legitimiert — objektiv definiert sie die Reizbedingtheit im Sinne annähernder Proportionalität —, doch eben nur der Erfolg unseres praktischen Verhaltens gegen ihre Objekte, und zwar vor allem der gesetzmäßig wiederkehrende Erfolg.

Nehmen wir diese noch sehr rohe Hypothese — viele sich aufdringende Einwendungen zurückstellend — einmal an, so muß nun aber sogleich auch eine sehr radikale Frage gestellt werden, die sich mit Notwendigkeit einstellt, wenn man sich unseres früher gewonnenen Resultates erinnert, daß der anschauliche Inhalt der Wahrnehmung erstens nie und nimmer auf Empfindungskomplexionen zurückzuführen ist, zweitens ein identischer Teilgehalt des als Ganzes bewußtseins- und wissenstranszendenten, in der Wahrnehmung aber stets mitvermeinten „Bildes" selber ist, das den Gegenstand der Wahrnehmung ausmacht. Wäre es dann nicht das Wahrscheinlichste, daß der identische Teilaspekt, in dem sich Wahrnehmungsinhalt und Bild decken, — vom Subjekt her betrachtet — stets Phantasieinhalt ist, nämlich jener Teil der ursprünglich in bezug auf

Realitätsbedeutung und Realitätsbezug indifferenten Gebilde der spontanen Trieb- und Drangphantasie, der sich in den praktischen Erfahrungen von Erfolg und Mißerfolg unseres Verhaltens und unserer Bewegungen eben noch bewährt und behauptet? Die Psychologie lehrt uns, auch sofern sie sensualistisch orientiert ist, ja in einer Fülle von Untersuchungen — unter den die Arbeiten über die Psychologie des Lesens hervorragen —, ein wie sehr großer Teil unserer Wahrnehmungsinhalte der Phantasie verdankt wird, ohne uns im entferntesten als phantasierter Inhalt bewußt zu sein (Ausschaltung des blinden Fleckes durch die Phantasie, stetiges optisches und taktiles Feld bei diskreten Empfindungen usw.). Nehmen wir aber die obige scharfe Scheidung zwischen Empfindung und Wahrnehmungsinhalt vor und halten wir dabei fest, daß Empfindung nur da auftritt, wo unsere Bewegungsintention und der zugehörige Impuls auf Widerstände stößt, daß Empfindung nie und nirgends Gegenständliches „meinen", abbilden kann, sondern von Hause aus nur organischer Zustand ist, der unser Handeln kontrolliert — so scheint mir die Hypothese wohlberechtigt, daß der Wahrnehmungsinhalt als solcher ganz und ungeteilt Phantasieinhalt ist, nur eben ein im obigen Sinne „bewährter"; ferner ein solcher, der mit bewußten und unbewußten Sinnesorganempfindungen stets in gesetzmäßiger Korrelation steht — stehen muß, da dieselben Trieb- und motorischen Impulszüge, in denen sich ein Phantasieinhalt als Wahrnehmung bewährt, auch die gleichzeitigen Empfindungen mitbedingen, die ursprünglich durch die Reize ausgelöst sind. Der streng gesetzmäßige Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Empfindung ist in dieser Hypothese nicht minder gewahrt als in der sensualistischen. Aber die funktionelle Einheit der Wahrnehmung trotz der vielen beteiligten Sinnesorgane und Funktionen; ferner die angeführten Vorgegebenheitsregeln, die sicher festgestellt sind und die unter sensualistischer Voraussetzung so völlig paradox sind; die einsinnige Kooperation von Sinnesfunktionen verschiedener Modalität bei echter Halluzination; die Tatsache der in der Hypnose suggerierten Wahrnehmung und vieles mehr würde jedenfalls unter Voraussetzung dieser Annahme viel leichter verständlich.

Aber, es scheint mir, auch physiologisch wäre diese Auffassung der Phantasietätigkeit, nicht als spätes genetisches Ergebnis von Empfindungs-, Reproduktions- und Assimilationsprozessen, sondern als die ursprünglichste, spontane, durch Triebe in Atem gehaltene Perzeptionstätigkeit der Vitalseele, als Tätigkeit, die durch Reproduktion und Empfindung eher beschränkt und gehemmt als allererst gebildet würde, durch eine große Anzahl neuentdeckter Tatsachen nahegelegt — in Vereinigung mit den eben genannten psychischen Entwicklungstatsachen. Wenn den verschiedenen Segmenten des Nervensystems, die der physiologische Parallelvorgang jedes einfachen Erlebnisses durchlaufen muß, um von Stufe zu Stufe (wie wir sie im pathologischen Abbau des Erlebnisses einigermaßen isolieren können) das zu werden, was wir im Normalbewußtsein fertig vorfinden, jene chronogene Bedeutung in der Artentwicklung zukommt, die Monakow ihnen zuweist, so wäre eben nach unserer Hypothese zu erwarten, daß die empfindungs- und wahrnehmungsnahe Perzeption erst das Ergebnis ist der Hemmungen und Enthemmungen, die gerade die höchstlokalisierten Rindenfunktionen auf die Tätigkeit der niedriger gelegenen Zentren ausüben. Die sensualistische und empiristische Theorie der Phantasie müßte das Gegenteil erwarten lassen! Sie müßte erwarten lassen, daß gerade die niedriger gelegenen Zentren, respektive die hier stattfindenden Prozesse psychische Korrelate besäßen, die einigermaßen der reizproportionalen Empfindung nahekommen, und daß gemäß der alten Vorstellung von „Assoziationsfasern" den höchsten Rindenfunktionen die entgegengesetzte Rolle zufiele, die in den niedrigeren Zentren gebildeten punktuellen Empfindungen zu immer gegliederteren Gebilden der Wahrnehmung, der Vorstellung, ja des Gedankens umzugestalten. Auch die Phantasietätigkeit, die nach der sensualistischen Phantasielehre ja Empfindung, Reproduktion, Assoziation, Assimiation als ihre Werdeprinzipien schon voraussetzt — und eine reiche Arbeit derselben —, müßte nach dieser Grundauffassung der Rindenfunktion zugehören. Nun aber zeigen doch gerade die Tatsachen der gesteigerten Phantasietätigkeit im

Schlafe, auch die Tatsachen der Traumphantasie, ferner das Übergewicht, das die spontane Phantasietätigkeit bei so vielen Geisteskrankheiten gewinnt, zeigt ihre mächtige Anregbarkeit durch zweifellose partielle Ausschaltung der Hemmtätigkeit der höchsten Zentren im hypnotischen und somnambulen Zustand, ferner durch Rauschgifte aller Art (Alkohol, Haschisch, Opium usw.); zeigt die Tendenz zur Realisierung des Objekts, das jeder triebgeladenen Perzeption (nicht jeder willkürlich herbeigeführten, wie Boudouin fälschlich annimmt) nach einer richtigen Ansicht von J. G. Lipps zukommt; zeigt die so weitgehende Beeinflussung der Drüsentätigkeiten und anderer physiologisch vegetativer Prozesse (Verdauung, Bewegungsansätze bei phantasiertem Spaziergang nach Resch, Sexualprozesse) durch Vorstellungsprozesse, und zwar dies in dem Maße, als sie nicht willkürlich herbeigeführt sind, sondern automatisch durch Triebimpulse ins Bewußt-sein emporgeführt werden — zeigen alle diese Tatsachen gemeinsam das genaue Gegenteil dessen, was nach der sensualistischen Lehre zu erwarten wäre. Sie zeigen die Phantasietätigkeit im Gegensatz zu bewußter Empfindung, Wahrnehmung, Erinnerung, an relativ niedrige Segmente des Nervensystems gebunden; sie zeigen ferner — wenn man sie, was hier nicht geschehen kann, nur einmal in ihrer ganzen Fülle auf sich wirken läßt —, daß die höchsten Rindenzentren und die ihnen zugehörigen Prozesse (wie immer man sie sich genauer vorstellen mag) für sie weit mehr Isolierung, Hemmung und Auslese zur Verwendung für äußere Aufgaben, ferner Fernhaltung vom Bewußtsein bedeuten, als positive Bedingungen ihrer Entstehung. Auch die gesicherten Teile der psychoanalytischen Forschungen fordern eine spontane, stetige, unter-wachbewußt wirksame Trieb- und Drangphantasie anzuerkennen, die, gemeinhin nur in wenigen Stücken und durch die „Wachzensur" verborgen oder nur in Symbolen angedeutet, ins Bewußtsein hineinragt und soweit reicht, wie Trieb und Drang überhaupt.

Wie eng die Phantasietätigkeit zum Triebleben gehört, das zeigt ebenso auch eine andere, nicht immer in ihrem vollen Gewichte gewürdigte Tatsache: die Tatsache der Wertindifferenz der Phantasie in bezug auf

geistige sachhafte Werte, die dem Trieb und der Phantasie gemeinsam zukommt. In diesem Sinne nennt schon Kant die Phantasie, die „Einbildungskraft", ein „blindes" Vermögen der Seele. Genau wie der Trieb nicht schlecht oder gut in ethischem Sinne ist, sondern spielerisch und dämonisch, also indifferent gegen die ethischen Werte, genau so indifferent ist die Phantasie gegenüber wahr-falsch, wirklichkeitsangemessen und wirklichkeitswiderstreitend. Letzteres ist um so schärfer hervorzuheben, als eine falsche Neigung des gemeinen Wortgebrauchs die Tendenz zeitigt, Phantasiegebilde und wirklichkeitsunangemessene Perzeption gleichzusetzen: das Phantasierte sei schon an sich unwahr, wirklichkeitswiderstreitend, Illusion usw. Daß dies nicht so ist und nicht so sein kann, das zeigt jedoch schon die Tatsache, daß die Phantasie als geistig geleitete Tätigkeit in aller Realisierung auch objektiv geistiger Sachwerte die denkbar größte Rolle spielt, — daß sie in mathematischer, naturwissenschaftlicher und geistesgeschichtlicher Forschung, daß sie als kombinierende und konstruktive Phantasie im Erfinder, Techniker, Staatsmann, Feldherrn, wahrlich quantitativ keine geringere Rolle spielt, als im Seelenleben des Paralytikers und Schizophrenen. Wie ein Mensch im existentiellen Sinne ohne starkes und differenziertes Triebleben minderwertig auch dann bleibt, wenn er allen ethischen Forderungen Gehör gibt, so bleibt ein Erkennen und Forschen „minderwertig" ohne starke Phantasietätigkeit, auch wenn allen logischen Gesetzen genügt wird. Triebe und Phantasie sind eben gemeinsam jene Fruchtbarkeit der Vitalseele, ohne die der im letzten Grunde immer nur negative, eingrenzende, hemmende und enthemmende „Geist" (als Denken, Wollen, Vorziehen usw.) kein Substrat seiner Wirksamkeit besäße. Es kann ja auch leicht gezeigt werden, daß wir überall, wo wir Reales nicht durch sinnliche Wahrnehmung (vermöge deren Grenzen) erfassen können und gleichwohl ein anschauliches Gesamtbild der Wirklichkeit erstreben, auf nichts anderes angewiesen sind als eben auf die Phantasie. Wer aus Fossilen nach den bekannten Baugesetzen einer verschwundenen Art Tiere und Pflanzen konstruiert, wer sich ein Bild zu machen wünscht von der Oberfläche von Mars, Mond usw.,

vom Innern der Erde, ist doch eben auf Phantasie angewiesen. Für die Metaphysik, die ja mitdefiniert ist durch den Sachverhalt, daß sie es mit an sich realen Gegenständen zu tun hat, die weder direkt noch indirekt auf unsere empirische Sinnlichkeit wirken, ist Phantasie eo ipso die einzige anschauliche Erkenntniskraft — eine Tatsache, die auch nicht der mindeste Einwand ist gegen die mögliche Real-angemessenheit metaphysischer Erkenntnis. Der Wert der Phantasieleistung irgendwelcher Art richtet sich ausschließlich danach, ob die Phantasie, die stets ursprüngliche Auswirkung ist von Trieben und Triebimpulsen, der rechten Kontrolle, das heißt der Leitung und Lenkung durch die Akte des Geistes aller Art unterstellt wird oder nicht. Und darin allein unterscheidet sich das Phantasiebild des Irren von der Phantasieleistung des Genies aller Art.

Die „Phantasie" im Wachleben des hochzivilisierten und dem Alter nach reifen Menschen ist uns genetisch also nicht eine hochkomplizierte Neubildung aus Wahrnehmung, Reproduktion, Assimilation usw., sie ist uns im Gegenteil die Resttätigkeit der perzipierenden Tätigkeit der Vitalseele, die je noch nicht den nützlichen oder den auf sonstige Aufgaben des bewußten Lebens aller Art gehenden Arbeitsleistungen an der wirklichen Welt eingegliedert und dazu spezifiziert ist. Sie ist der stete Überschuß des perzipierenden, in Erinnerung und Wahrnehmung noch undifferenzierten Lebens über seine bisherige Verwendung zu Aufgaben an der Wirklichkeit. Sie ist die Urform des perzipierenden Lebens selbst, nicht also eine späte Neubildung; — der noch je unspezifizierte, plastische, unverbrauchte Teil der vitalseelischen Energie, der „Drangphantasie" selbst.[1]

Insofern kommt den Begriffen der spekulativen und romantischen Philosophie von der „schöpferischen", der „produktiven" Einbildungskraft (Kant, Fichte, Schelling, Carus usw.) eine weitgehende Berechtigung zu. Erst so verstehen wir auch die Tatsachen: 1) daß es reine Reproduktion nicht gibt, jede Vorstellung ein neues Gebilde ist, auch die deutlichste, klarste und objektiv treueste Erinnerungsvorstellung; 2) daß die Ent-

[1] Vgl. hierzu Joh. Müller „Über die phantastischen Gesichtserscheinungen" 1826.

wicklung und Erfahrung in die Richtung geht, daß die produktiven Phantasiebestandteile der Erinnerungsbilder — eben das, was vom Standpunkt ihres Erkenntniswertes die „Fälschung" an ihnen ausmacht — erst allmählich abnehmen; das heißt immer mehr dessen, was sich in der Intentio des vergangene Wirklichkeit erfassenden Erinnerns gab, auch als „bloßes Phantasieprodukt" erkannt wird. So tritt ja auch im Leben der Gemeinschaft die historische kritische Wissenschaft an Stelle des Mythos, der Sage, der phantasieschweren Tradition, und scheidet erst Wirkliches und Unwirkliches.

Unsere Auffassung, daß es eine ursprüngliche Triebphantasie gibt, die von der reproduktiven Phantasie, die bereits mit Elementen der Wahrnehmung und der Reproduktion arbeitet, zu unterscheiden ist, scheint uns auch erheblich unterstützt zu werden durch die noch junge Einsicht der Psychologie, daß Wahrnehmung und Vorstellung sich überhaupt erst im Laufe der psychischen Entwicklung voneinander differenzieren. Da der psychophysische Organismus vom ersten Augenblick an ebensowohl Phantasiebilder zu produzieren tendiert (durch seine Triebe, und angemessen seiner Triebstruktur), als er gleichfalls vom ersten Augenblick seiner Existenz an unter den Reizen der Umwelt steht, die jene Triebphantasie durch die Bewegungsimpulse, die sie setzen, den Bildern der Außenwelt anzugleichen suchen —, so kann es nicht anders sein, als daß die aus diesen antagonistischen Tendenzen sich ergebenden „Anschauungsgebilde" weder die Merkmale der Vorstellung noch jene der Wahrnehmung des entwickelten Stadiums an sich tragen. Die Untersuchungen von C. Stumpf[1] haben uns gezwungen, die älteren Annahmen von Meynert, Jaspers usw., daß es einen spezifischen, deutlichen, mehr als gradmäßigen Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung gäbe, wieder preiszugeben. Lindworsky hat in einer bemerkenswerten Untersuchung über diesen Unterschied und seine allmählich deutlich werdende Entstehung schon vor den „eidetischen" Untersuchungen E. Jaenschs und seiner Mitarbeiter (die einer Anregung von Urbantschitsch folgten) die These aufgestellt, daß sich

[1] Vgl. „Empfindung und Vorstellung" in den Abhandlungen der preußischen Akademie.

die beiden Gebildearten erst im Laufe der Entwicklung differenzieren. Jaensch konnte diesen Satz einstweilen für das optische Gebiet weitgehend erhärten. Es ist dabei wohl zu beachten, daß diese Thesen nicht etwa den Sinn haben, der Mensch lerne erst durch einen Erfahrungsprozeß zu unterscheiden, was im Einzelfalle Vorstellung und Wahrnehmung sei. Es ist nicht das Bemerken oder gar das Urteil über diese Perzeptionsinhalte, es sind vielmehr die Gebilde selber, die sich also erst aus einer perzeptiven Vorform differenzieren.[1] Die ältere Phantasietheorie ist eigentlich schon durch diese wichtige Einsicht mitverworfen. Denn sie setzte voraus, daß alle Vorstellungen aus der Wahrnehmung stammen und der Wiedererregung der von ihr gesetzten Residuen, und nur eine Genese der bewußten Unterscheidung beider Gebilde konnte diese ältere Theorie zugestehen. Ganz ähnliches gilt aber auch für die Differenzierung von echter intentionaler Erinnerung und jenen Inhalten der Tradition und schon des Sinnengedächtnisses (zum Beispiel Gedächtnisfarbe), die sich als gegenwärtig und real, ähnlich dem Wahrnehmungsgegenstand ausgeben (im Unterschied zu echter Erinnerung) und dennoch aus Reproduktion und Übung stammen. Erst eine Dissoziation (nicht Assimilation von vorher Geschiedenem) löst diese Gebilde in die zwei Gegenstände, den echten Wahrnehmungsgegenstand und die echte Erinnerung auf.[2] Nun dürfen wir freilich diese nach beiden Richtungen noch undifferenzierten Inhalte der Perzeption nicht ohne weiteres „Phantasieinhalte" nennen, besonders dann nicht, wenn wir unter Phantasiebild das intentionale, als solche schon bewußte Phantasiebild verstehen, das von Erinnerung und Wahrnehmung mehr oder weniger deutlich bereits im Erleben unterschieden ist und das überdies wohl immer schon ein Mischgebilde aus produktiv-ursprünglicher und reproduktiver (ihre Bestandteile aus Wahrnehmung und Erinnerung entnehmender) Phantasie ist. Wenn wir aber dennoch die „Urperzeptionen" — wie wir

[1] Daß auch gehirnphysiologisch und morphogenetisch nur dies zu erwarten sei, hat E. Jaensch gleichfalls gezeigt. S. a. a. O.

[2] Vgl. hierzu „Wesen und Formen der Sympathie", ferner „Der Formalismus in der Ethik".

einmal sagen wollen — trotzdem als Gehalte einer ursprünglichen Triebphantasie ansprechen, so dürfen wir das in dem Sinne, daß eben die für uns ja nur theoretisch und hypothetisch erschließbare Urproduktion der Phantasie immer noch am meisten in dem labilen, plastischen, triebartig quellenden und stets unseren Triebimpulsen folgenden Gebildefluß mittätig ist, den wir auch im differenzierten, entwickelten Seelenleben „Phantasie" nennen.

Nun aber erwarten wir naheliegende Fragen: Sollte an den Gebilden der ursprünglichen Phantasietätigkeit wirklich gar nichts der Wahrnehmung und Reproduktion entnommen sein? Setzen nicht auch die verwegensten Phantasiegegenstände (ficta) Wirklichkeitserfahrungen voraus, die nachträglich nur neu kombiniert, neu gestellt, erweitert, verengert und gleich Mosaiksteinen, wie willkürlich und spielerisch auch immer, zusammengesetzt werden? Setzt nicht der Drache die Gewahrung eines empirischen Vogels voraus, der geflügelte Engel die Gewahrung eines Kindes und eines Vogels usw. Und selbst, wenn man dies alles leugnete, müssen nicht zum allermindesten die Qualitäten, die im Aufbau der Phantasiegebilde verbraucht werden, und die Seinsformen respektive die entsprechenden Denkformen, in die sie eingebildet werden, der Empfindung und gegenständlichen Erfahrung des wirklich Vorhandenen verdankt werden? Heißt es nicht so etwas wie „eingeborene Vorstellungen" annehmen, wenn man diese Fragen zu verneinen wagte? Und endlich: Woher stammt denn die Ähnlichkeit der Phantasiegebilde aller Art — sowohl die der Gruppenphantasie, der Gebilde des Mythos, der Sage, der Volksdichtung, wie die des Individuums — mit dem Wirklichkeitsmilieu, die doch alle Phantasiegestalten des Einzelnen wie der Völker ohne jeden Zweifel aufweisen? Denn andere Phantasiegestalten hat der Nordländer und der Südländer, der Sammler, Ackerbauer, Jäger, der Neger, Gelbe und Weiße usw.; und diese Andersheit, ist sie nicht der Verschiedenheit der wirklichen Weltumgebung angemessen, welche diese Gruppen bewohnen? Wo liegen die genauen Grenzen der Produktionskraft des lebendigen spontanen Subjekts?

In diesen Fragen herrscht bisher keinerlei Einverständnis. Selbst W. Dilthey, der in seiner Abhandlung über „Die Einbildungskraft des Dichters“[1] so tief in die innere Werkstatt des Phantasieschaffens geblickt hat, schreibt die Worte: „Alle Gebilde des Seelenlebens setzen sich aus Wahrnehmungen als ihren Elementen zusammen, auch Dichtungen.“ „Und wenn Homer, Dante und Milton diese Erde überschreiten und uns Olymp und Unterwelt, Himmel und Hölle sehen lassen, so müssen sie für die sinnlichen Bilder aus dem Glanz des Himmels, der uns hier entzückt, dem Dunkel und den Gluten, die hier erschrecken, Farben und Eindrücke nehmen; sie müssen für die Seligkeit der Götter und der reinen Engel wie für die Ohnmacht der Abgeschiedenen oder die Qualen der Verdammten die inneren Zustände von Lust und Leid zusammensetzen und steigern, die sie in sich selbst erlebt haben. Wenn uns Walter Scott und Conrad F. Meyer in historische Zustände, die den unseren ganz fremd sind, versetzen, kann kein elementares Gefühl, keine Vorstellung dazu benutzt werden, die nicht aus unserer Gegenwart und den in ihr erlebten Zuständen geschöpft wäre. Den psychologischen Grund hierfür haben schon Locke und Hume zu formulieren gesucht. Wir vermögen kein Element des Seelenlebens zu erfinden, sondern müssen jedes aus dem Erfahren entnehmen.“ Ganz anders urteilt indessen etwa Häberlin.[2] „Man glaubt oft, die Phantasievorstellung sei aus Elementen der Objektvorstellung gebildet, eine Art Kombination realer Elemente. Das gilt in gewissem Sinne für die sekundäre, reflektierende, aber sicher nicht für die primäre Phantasie, von der wir hier überall sprechen.“ „Die primäre Phantasie schöpft rein aus den bisher in Gefühlsform vorhandenen Eigeninteressen.“ Eine gleichartige Unterscheidung zwischen primärer, rein produktiver und reproduktiver Phantasie sucht Palagyi in seinen „Vorlesungen über Naturphilosophie“ durchzuführen.

Eine genaue Beantwortung dieser Frage nach der Grenze der Phantasietätigkeit und ihrer Abhängigkeit und Nichtabhängigkeit könnte uns wohl erst eine genaue phänomenologische, entwicklungspsychologische

[1] Vgl. Bd VI der Gesammelten Werke, S. 166.

[2] Vgl. in seinem tiefgreifenden Werke „Der Geist und die Triebe“, S. 158.

und experimentelle Erforschung der Stufen der Phantasietätigkeit geben, die zwischen der primärsten und der reflektiertesten Phantasietätigkeit bestehen. Das ist eine wichtige Aufgabe der Zukunft, die wir hier nicht lösen können. Wir müssen uns mit einigen etwas weiter führenden Bemerkungen begnügen.

Der Grundirrtum der selbst von W. Dilthey hier seltsamer Weise geteilten Ansicht „Lockes und Humes" besteht wohl darin, daß hier die überaus vielfachen Gegebenheitsweisen unserer anschaulichen Vorstellungswelt nicht geschieden werden, daß der Entwicklungsgedanke in der Überlegung völlig fehlt; daß ferner an die ganz anderen theoretischen Erklärungsmöglichkeiten für die Bedeutungs-, Gestalt- und die Strukturanalogien, die ja zwischen wahrnehmbarer Wirklichkeit (im phänomenalen Sinn) und der Phantasiewelt unzweifelhaft bestehen, überhaupt nicht gedacht wird, so daß man weniger die Tatsachen reden läßt als die sehr billige natürliche Theorie des gesunden Menschenverstandes, es „könne" ja eben nicht anders sein als so, daß alle Phantasiebilder und ihre Gegenstände (die von ihnen zu scheidenden irrealen ficta) aus realen Erlebnisstücken zusammengesetzt seien.

Fragen wir zunächst einmal, ob tatsächlich die Annahme einer primären schöpferischen Triebphantasie der Annahme „eingeborener" Vorstellungen und Ideen gleichkomme. Ganz sicher ist das so für den Intellektualisten, der entweder Triebe überhaupt leugnet oder der doch vermeint, daß die Differenzierung der Triebe in solch verschiedener „Richtung auf Etwas" schon eine bild- oder bedeutungshafte Vorstellung dieses Etwas voraussetze. Dann müßte dem nestbauenden Vogel die Vorstellung des Nestes, dem Geschlechtstrieb des Mannes die Vorstellung des Weiblichen, womöglich des andersgeschlechtlichen Geschlechtsteiles, „eingeboren" sein. Aber gar nicht ergibt sich diese Folge, wenn man mit der Triebbedingtheit alles Vorstellens ernst macht und dem Triebe die Richtungs- und Zielhaftigkeit auf Gegenstände ursprünglich beilegt, die allmähliche Differenzierung des Trieblebens aber der Reifung des psychophysischen Organismus in der Rhythmik des Alterns zuweist; wenn man ferner das Werden der ursprüng-

lichen Phantasiebilder selbst, das ein psychovitaler automatischer Prozeß ist, scheidet von der Reflexio auf diese Bilder, das heißt dem Bewußtsein von diesen Bildern. Versteht man unter Erfahrung dieses „Bewußtsein von", so erfahren wir im Phantasieren selbst eben die Bilder dieses Phantasierens —, wogegen wir im Phantasieren selbst keineswegs diese Bilder erfahren, sondern vielmehr ihre Gegenstände, also zum Beispiel den (unwirklichen) goldenen Berg selbst, nicht etwa das Phantasiebild, das ja durchaus in die Sphäre des Realen und höchst Wirksamen (zum Beispiel auf unsere Speichel- und Verdauungsdrüsen) gehört. Daß nun aber die Triebe solche ursprünglichen Richtungen besitzen, das beweist aufs strengste das Phänomen des Erfüllungs- und Nichterfüllungserlebnisses (respektive Widerstreitserlebnis), wenn reale Objekte, auf die unsere Triebe ursprünglich hingeordnet sind, ihnen in der Wahrnehmung entgegentreten (respektive ausbleiben). Wenn nun aber die Triebe ursprüngliche Richtungsbestimmtheit besitzen, so ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch unserer Vorstellungstätigkeit — die ja zweifellos nicht durch Erfahrung erworben ist, da sie das Vehikel alles Erfahrens ist — unter der Determination vegetativer Reizvorgänge den spezifischen Antrieb zu geben vermöchten, ursprünglich Objekte von der Wesens- und Wertart zu schaffen, die — wären sie real — geeignet wären, diese Triebe zu befriedigen. „Undenkbar" ist hier gar nichts. Im Gegenteil nötigen uns zum mindesten die eingeborenen Instinkte der Tiere, insbesondere der Insekten, zur realen Setzung dieser Denkmöglichkeit. Ebenso braucht die partielle Identität der Elemente der Phantasiebilder und der Wahrnehmungsinhalte nicht daher zu stammen, daß die Phantasiebilder nur „Kombinationen" von Teilen der Wahrnehmungsinhalte sind. Sie erklärt sich an erster Stelle daraus, daß ja auch die Wahrnehmungsinhalte, nicht nur die Phantasiebilder, durch Triebimpulse in ihrem Werden mitbedingt sind und daß Milieustruktur und Triebstruktur des Organismus von vornherein in strenger gegenseitiger Korrelation stehen. Denn die Daseinsstufe, aus deren Bereich die Objekte und Teile der Phantasiebilder respektive ihre unwirklichen Gegenstände auch nach empiristischer Lehre aufgebaut

und kombiniert sein sollen, ist doch weder die Stufe der physikalischen Realität noch gar die metaphysische Welt „an sich", sondern allein die Umweltsphäre, die von Art zu Art bei identischer physikalischer Realität eine andere ist.

Die Triebstruktur, auch die dynamische Abwandlung der Triebstruktur im Alternsprozeß, ist also für Phantasiewelt und Wahrnehmungswelt eine dynamische Konstante. Die Bewegungsakte und Bewegungstendenzen, die zu neuer Wahrnehmung führen, sind durch die Triebphantasie in Form eines vagen Entwurfes von Etwas „der Art", wie es der Triebbefriedigung entspricht, immer schon geleitet, wie andererseits das von den Reizen geschaffene Organempfindungsmaterial die Triebimpulse zur Perzeptionsbildung nicht anders „motiviert" als den Wahrnehmungsakt auch.

Aber zu diesem Faktor, der jene partielle Deckung erklärt — ohne die empiristische Theorie —, treten nun eine ganze Reihe anderer Faktoren, die noch weit bestimmtere Analogien und Teilähnlichkeiten beider Objektenwelten vermitteln. Es steht ja der produktiven Einbildungskraft — so zu sagen — alles an Gegebenheit zur Verfügung zum Aufbau ihrer Gebilde, was an nichtsinnlichem apriorischen Gehalt unseres Wissens, Wollens, Fühlens auch im entwickelten Bewußtsein aufzufinden ist, ebensowohl das Apriori der Anschauung als des Denkens, des Liebens und Vorziehens von Werten als des Wollens als Handeln und Bilden. Es steht ihr gleichsehr zur Verfügung das rein sachgültige formale und materiale Wesensapriori wie jene psychischen Funktionsgesetzlichkeiten, die wir früher gekennzeichnet und von dem Sachapriori unterschieden haben. Denn dieses ganze gewaltige Wissensreich der apriorischen Gegenstandsbestimmtheiten wie der ihnen entsprechenden und an jenen Bestimmtheiten durch „Funktionalisierung" ursprünglich erworbenen apriorischen Funktionsformen kann in reflexer Erkenntnis ja auch ebensowohl an Phantasiegegenständen als an solchen wahrnehmender Erfahrung gewonnen werden. Alles, was nach phänomenologischer Reduktion an wißbarer Gegenständlichkeit übrig bleibt oder neu sich enthüllt, all das ist auch Stoff möglicher Phantasietätigkeit — ein Stoff, der in keiner Weise von der „Wirklichkeitserfahrung" erborgt sein muß.

Da stehen der Phantasie zur Verfügung zunächst die rein logischen Formen und Gesetze und alle die Struktur der Vernunft jeweils bestimmenden Seins- und Beziehungsformen, nach denen sich die Phantasiewelten der Kunst und Dichtung, der Pantheone und Pandaimonien der Völkerwelten nicht minder ursprünglich aufbauen als die natürliche und wissenschaftliche Erfahrung. Sie alle sind ja nicht der Wirklichkeitserfahrung entnommen — so wie „Locke und Hume" dachten —, sondern alle schreiben dieser Erfahrung nicht anders ihre Gesetze vor wie der Phantasieerfahrung auch. In der Phantasiewelt gibt es ebensowohl Dinge und Wirken, Kräfte und Beziehungsformen aller Art usw. wie in der Wirklichkeitserfahrung. Es gibt Bewegung, Zeit und Raum, in welche Phantasie ihre Symmetrien und Rhythmen — den Vorzugsgestalten der betreffenden Art, ja Rasse gemäß — hineinzeichnet, ohne Vorbild in der Wirklichkeitserfahrung. Ist doch die gesamte Gegenständlichkeit der „reinen" Mathematik eine pure Phantasiegegenständlichkeit „reiner" Einbildungskraft, verwendbar auch für die Ordnung der Erfahrung der Naturrealität, da der „Phantasieraum des Geometers" — wie O. Liebmann sagt — mit dem Naturraum des Physikers weitgehend zur annähernden Deckung gebracht werden kann; und dies eben darum, weil — wie E. Jaensch[1] gezeigt hat — der Vorstellungsraum mit dem Wahrnehmungsraum zusammen sich mit der Scheidung zwischen Wahrnehmung und Vorstellung erst aus den genetisch älteren Raumbeziehungen der Anschauungsbilder entfaltet.

Nicht minder sind die „Sphären" der „Außenwelt", sind „Leibschema", Lebenszentrum, Personenzentrum, Umwelt, Ich und Umwelt, Heilig-Göttliches, „Innenwelt", der Phantasietätigkeit als Spielräume ihres Schaffens nicht weniger vorgegeben wie der wahrnehmbaren Wirklichkeit auch.

Und dasselbe gilt für alle „Urphänomene" und für alle echten „Ideen", für die Wesenswerte und ihre Strukturverhältnisse, soweit sie je funktionalisiert sind. Sie leiten in den geistigen Phantasietätig-

[1] Vgl. „Der Aufbau der Wahrnehmungswelt".

keiten die Bewegung der Phantasie. Das Maß der „Wahrheit", das künstlerischen Phantasieschöpfungen zugehört, besteht ja eben darin, so klar und rein, reich und sinnverständlich, ausdrucksgeladen und bedeutungsschwer als möglich, anschauliche konkrete Gebilde hervorzubringen, die diesem materialen Apriori jedes möglichen Weltgehalts entsprechen, womöglich so, daß sie dabei die wirkliche Natur übertreffen — wie Schopenhauer sagt, ihr zurufend: „Das hast du ‚gemeint', Natur — aber es ist dir nicht ganz gelungen".

Aber nicht nur die Perzeptionsphantasie, auch die Gefühlsphantasie mischt real gefühlte Gefühle, und sie leistet um so mehr, je mehr nicht die realen Verlaufsgesetze, sondern die Sinngesetze des Lebens der Gefühle dabei zu ihrem Rechte kommen.[1] Es ist ja wahrlich nicht der Reichtum des wirklichen Lebens und Erlebens, es ist seine für ein Individuum und nur ein Leben vermöge der realen Daseinsbedingungen so unvergleichliche Armut, die der mächtigste Antrieb aller künstlerischen Schöpfung und allen Genusses der Kunst ist, nicht minder der Antrieb, in den geschichtlichen Geisteswissenschaften das „kleine" Leben jeder historischen Gegenwart mit ihren Scheuklappen zu überschreiten und die Welt durch gegenwartsfremde Strukturen des Geistes zu schauen und zu fühlen.

Aber auch wenn wir noch mehr ins Konkrete der Phantasieinhalte herabsteigen, hält die empirische Theorie nicht stand. Völlig gesichert kann sie nicht einmal für die Sinnesqualitäten gelten. Denn ob wir uns eine niemals vermöge eines realen adäquaten Reizes empfundene Farbennuance auch nicht vorzustellen vermögen, wenn uns die sogenannten Grundfarben und die apriorischen Ordnungsgefüge, die es für Farben- und Tonwelt sicher, für die übrigen Qualitäten wahrscheinlich gibt, gegeben sind und wenn wir ihnen folgend Mischungen in der Phantasie vornehmen — das steht mindestens nicht so fest, wie D. Hume in seiner bekannten Frage gedacht hat. Ebensowenig scheint uns festzustehen, daß wir bei Besitz der elementarsten Farbenempfindungen niemals empfundene Erscheinungsfarben (und Analoges auf anderen Sinnesgebieten) nicht

[1] Vgl. hierzu „Wesen und Formen der Sympathie", II. Aufl., Vorrede.

selbst hervorzubringen vermögen; ob wir ferner wirklich Glanz müssen empfunden haben, um über ein malerisches Gebilde „Glanz" zu verbreiten. Was man aber bei der früher angeführten Abhängigkeit aller, auch elementarster, aber noch erlebter Empfindungen von Aufmerksamkeit, Sprache und der zeitlichen, räumlichen und sonstigen Gestaltung der Gegenstände, auf die eine Wahrnehmung intendiert (und zu einer solchen gehört ja jede Empfindung), aber mit Sicherheit sagen kann, ist doch wohl dies, daß alle die inneren Faktoren, die das Erscheinen von Qualitäten mitbestimmen, auch auf die primäre Phantasietätigkeit bestimmend einwirken können, da sie als mehr oder weniger zentrale Faktoren von der Funktion der äußeren Sinnesorgane nicht abhängig sind. Die ungemeine Erziehbarkeit aller Sinne durch Übung, künstlerische Tätigkeit, Beschäftigung mit einem Gebiet sinnlicher Erscheinungen, über die Gegebenheiten der natürlichen Weltanschauung hinaus beweist ja allein schon die weitreichende Bedeutung dieser inneren Faktoren.

Aber lassen wir hier diese Frage dahingestellt — die Frage, wie einfach denn Erlebnisse sein müssen, daß sie „die Seele" sicher nicht erfinden kann —, so setzt die nicht mehr ganz ursprüngliche, sondern schon in irgendeinem Maße „reproduktive" Phantasie ganz gewiß nicht Erfahrung wirklicher Dinge und Begebenheiten durch Wahrnehmung und Erinnerung voraus, wie die Empiristen annehmen, sondern gewiß nur eine Stufe der Gegebenheit der Gegenstandswelt — der äußeren und der inneren —, die noch weit absteht von einer erfahrungsmäßigen Kenntnis der wirklichen Dingwelt.

Es genügen nämlich als empirischer Stoff für die Phantasietätigkeit schon durchaus die Gegebenheiten der äußeren und inneren Welt, die man als anschauliche Erscheinungsverhalte bezeichnen kann, als welche sie zwischen den nur im Urteil faßbaren Sachverhalten und den konkreten Dingwahrnehmungen der Gegebenheitsordnung nach in der Mitte stehen. Die Eigenart dieser Gegebenheitsstufe ist es ja, daß die allein realen konkreten Ding- und Wirkzentren (die sich in den „Bildern" respektive den realen Erlebniseinheiten manifestieren) und damit auch alle

bestimmten räumlichen und zeitlichen Lokalisierungen dieser Zentren unbestimmt bleiben, indem nur das anschauliche So-sein von Etwas (X) in die Erfahrung aufgenommen wird. Es ist das gewaltige Reich der unechten, nicht streng apriorischen Wesenheiten und Wesensverhalte, die ich hier im Auge habe. So kann ich beispielsweise durch Sachverhaltserinnerung anschaulicher Art wissen, daß ich ein „Solches" schon einmal wahrgenommen habe, ein dem vorliegendem Tatbestand in diesem oder jenem Grunde Gleiches, Ähnliches, Gleichwertiges; daß mir jemand (= X) dies und jenes (eine Sinneinheit) mitgeteilt hat, vielleicht ich aber auch nur ein Derartiges gelesen habe. So kann ich etwa das Blausein von etwas, oder das Kugelförmigsein von etwas in der Ferne wahrnehmend erfassen; aber ich vermag auch Schlankheit, Grobheit, Rauhheit, Feinheit, Zartheit, Lebendigkeit, ja Katzenhaftigkeit, Mannhaftigkeit, Weiblichkeit in als Dingen unbestimmt bleibenden Dingen der tatsächlich verschiedensten Art und Gattung als ein dinglich sozusagen freischwebendes Phänomen erfassen. In diesem Sinne hat man durchaus mit Recht gesagt, daß es zum Beispiel unlöwenhafte Löwen und löwenhafte Männer gäbe, weibische Männer und mannhafte Frauen usw. Es handelt sich bei diesen schwebenden Erscheinungen, auf die wir mit diesen Beispielen aufmerksam machen wollen, gewißlich nicht um bewußte Analogien und ebensowenig um unanschauliche begriffliche Bedeutungen allgemeinen, das heißt als allgemein vermeinten Charakters, zum mindesten nicht in der Entwicklungsstufe, da solche Erscheinungsverhalte zuerst zur Erfahrung kommen. Analogie wie empirische allgemeine Bedeutung setzen ja eine dingliche Scheidung und Erfassung der konkreten Träger dieser Erscheinungsverhalte schon voraus, die ursprünglich nicht vorliegt. Auch als Abstraktes sind diese Erscheinungen erst gegeben, wenn die Erfahrungen bis zur Erfahrung dinglicher Konkretion fortgeschritten sind. Die Erscheinungsverhalte sind durchaus als Einzelgegenstände vermeint und werden in allen möglichen konkreten Lagen und an allen möglichen sonst ganz diversen Dingarten als „dieselben" aufgefunden. Sie haben nicht eine Spur von dinglichen Stücken an sich und sind doch wiederum auch keine abstrakten Gehalte,

die durch negative und positive Abstraktion entstanden wären. Wohl aber sind sie die genetischen Ausgangspunkte unserer dinglichen Erfahrungen und unserer Abstraktionen zugleich, für welch letztere sie vor allem die identischen „Hinsichten" und „Aspekte" abgeben, die Abstraktion wie Generalisierung voraussetzen. Räumlich und zeitlich keineswegs dem einen Raum und der einen Zeit eingeordnet, haben sie gleichwohl gestaltete Räumlichkeit und Zeitlichkeit innerhalb der Grenzen ihrer anschaulichen Einheiten. Sie bilden sozusagen ein gegenüber der dinglich geordneten Wirklichkeit, respektive der Abfolge der realen Erlebnisse in der Zeit, freischwebendes Reich gespenstischer, real unbezogener Gehalte der Anschauung — unsäglich plastisch noch für Trieb, Wunsch, Bedürfnis, leicht sich lösend, leicht sich verknüpfend unter der Determination einer echten Idee.

Die erste Stufe der reflexiven Phantasie hat in diesen Erscheinungsverhalten ihr Urmaterial. Darf man sagen, daß sie der objektiven Bilder- und Erscheinungswelt entnommen seien, die uns Wahrnehmung zu geben intendiert? Ich antworte: wohl der Bilderwelt, soweit sie Züge enthält, die sich mit den Intentionszielen unserer Triebe, Wünsche, Bedürfnisse zufällig decken; nicht aber der Wahrnehmung, soweit sie auf reale Einheiten bezogen ist. Und das ist schon ein Pleonasmus. Denn der Wirklichkeitsbezug ist es ja, der Wahrnehmung zur Wahrnehmung macht. Die Ausbildung der Wahrnehmungswelt muß ja selber, wo sie sich entwickelt, die Stufe passieren, an der die Phantasietätigkeit einsetzt, um deren Material zu bearbeiten. Und dasselbe gilt für die Erscheinungswelt.

Nur diejenige Phantasie, die mit Gegebenheiten dieser Stufe — in einem psychischen Leben reich und mannigfaltig entwickelt — arbeitet, nicht aber mit schon behauenen Steinen und Stücken der Wirklichkeit, die sie nur bald ausläßt, bald zusetzt, kombiniert, vergrößert, verkleinert, oder mit bloßen Abstraktionen, ist auch die künstlerisch wertvolle Phantasie, die organische Ganzheiten im Kunstwerk zu geben weiß. Dies fühlt auch W. Dilthey trotz seiner Phantasietheorie nach „Locke und Hume" sehr wohl, wenn er bemerkt: „Eine Phantasie,

die nur ausläßt, verstärkt oder vermindert, vergrößert oder verkleinert, ist schwächlich und erreicht nur flache Idealität oder Karikatur des Wirklichen. Überall, wo ein wahres Kunstwerk entsteht, findet eine kernhafte Entfaltung der Bilder statt. Dieser Vorgang ist sehr schwer verständlich." Es ist aber klar: Auch die „kernhafte Ergänzung" führt nicht über die „Karikatur und flache Idealität" hinaus. Ist nicht jeder Teil des Kunstgebildes nach der Leitung der Ganzheitsidee geschaffen, so kann auch „Ergänzung" nicht weiter führen. Dilthey[1] hatte sich durch seine empiristische Theorie trotz des vielen Tiefgesehenen seiner Abhandlung das eigentlichste Verständnis der künstlerischen Einbildungskraft verbaut.

VI. METAPHYSIK DER WAHRNEHMUNG UND DAS PROBLEM DER REALITÄT.

Blicken wir nach dieser philosophischen Erörterung des Wahrnehmungs- und Phantasieproblems auf einige von uns aufgestellte Thesen zurück. Zuerst auf unsere These, daß den Bildern der objektiven Erscheinungen zwar transbewußte ideale Gegenständlichkeit zukomme, Realität aber nur den drei Arten dynamischer Zentren: den Kraftzentren, Vitalzentren und Personzentren, auf die wir alle uns gegebenen endlichen Erscheinungen als deren Manifestationen metaszientifisch zu beziehen haben. Erinnern wir uns zweitens unserer These, daß die Wahrnehmung einen Gehalt besitzt, der, je reiner sie Wahrnehmung ist, weder ein immaterielles Abbild (im Bewußtsein) der extramentalen Körperbilder ist, noch eine Wirkung irgendwelcher Ding- und Körperbewegungen — die ja selbst in die Sphäre irrealer und kraftloser Bilder gehören —, sondern ein jeweiliger Teilinhalt und Aspekt der Bilder selbst; daß ferner die Qualitäten, das Aufbaumaterial der Bilder, ebenso

[1] S. a. a. O. S. 175.

ursprünglich sind, als je ein Teil dieser objektiven Qualitäten auch Gehalt der Sinnesfunktionen werden kann. Verknüpfen wir mit diesen Thesen einer Philosophie der Wahrnehmung unsere These von der Ursprünglichkeit der Phantasietätigkeit aller Stufen als der ursprünglichsten Form von spontaner Vorstellungstätigkeit überhaupt, so ergibt sich notwendig die Frage nach der Möglichkeit, wie ein so rein subjektiv, das heißt ausschließlich im psychophysischen einheitlichen Lebewesen und Lebenszentrum bedingter Anschauungsinhalt, wie es nach uns gerade der Wahrnehmungsinhalt ist — und das heißt ja für uns nur soviel als derjenige Teil der triebschweren Phantasie-inhalte, der sich als Symbol und Zeichen für die Widerstandszentren der Welt, wie sie der praktischen Willenserfahrung aus dem Handeln und der Arbeit an der Welt allein gegeben sind, verwerten läßt und sich als solcher in der praktischen Auseinandersetzung von Mensch und Welt bewährt hat —, mit dem Bilde nicht nur gleichartig, sondern sogar partiell identisch (wenn auch stets inadäquat und der Daseinsrelativitätsstufe der Gegenstände angemessen) zu sein vermöge.

Diese Frage bezüglich der Identität der Anschauungsinhalte mit den Bildern löst sich nun in der Metaphysik der Wahrnehmung für uns nicht anders, sondern genau analog wie die Frage nach der Möglichkeit, daß die Denkformen und -gesetze sowie die reinen Anschauungsformen unseres Geistes sich wenigstens partiell mit den Seinsformen (die als Sphäre unvergleichlich weiter sind als unsere Denkformen) streng miteinander zu decken vermögen. Es ist eben in letzter Linie derselbe Geist als das eine Attribut des absolut Seienden, der die Struktur der „möglichen Welt", der Wesenswelt in ihren Ideen und Urphänomenen (und in beider Deckung in ihren Wesenheiten und deren Strukturen) determiniert, der in je verschieden individuierten Aktzentren dem Menschen teilhaft wird und der sich in dem Maße, als er seine Wesenseinsichten auch zu funktionalisieren vermag und die je verschiedenartigen subjektiven, durch die Geschichte des Geistes in uns und durch uns ausprägten Geistesstrukturen miteinander zu synthetisieren lernt, der Fülle des göttlichen Geistes langsam entgegenwächst — mehr und mehr Teilhabe an seinen Akten gewinnend, in wesens-

unendlicher, niemals abschließbarer Progression. Kein Parallelismus und Präformationssystem, wie es der ältere Theismus annimmt, keine Anpassung an die Seinsformen im Sinne zufälliger Wirklichkeitsformen, wie sie Sensualismus und Empirismus (H. Spencer) annehmen, aber auch keine „kopernikanische" Wendung, als schriebe der menschliche Verstand vermöge seiner immanenten, absolut konstanten Funktionsgesetze bloßer Erscheinungsgegenständlichkeit seine Gesetze vor — eine Lehre, die schon die zweifellose Inkonstanz der Vernunft-struktur in der Historie ausschließt —, kann das alte berühmte Problem lösen. Nur die Identitätsannahme vermag es: und nur eine gegenseitige Identität, in der nicht nur der Mensch in Deo „lernt", sondern auch Deus in homine et per hominem; und nicht eine inhaltlich, das heißt mehr als funktionelle und akthafte konstante Identität, sondern nur eine funktionell und in bezug auf das allgemeinste Wesen des Geistes konstante, inhaltlich und strukturell aber werdende Identität.

Aber der Geist allein und seine Ideen, Urphänomene, Werte usw., sei er unendlich oder endlich, macht uns weder das Dasein noch das zufällige Sosein irgendeines Gegenstandes verständlich; auch geistiger Wille nicht, der — wird er angenommen, wie wir es im Gegensatz zu Aristoteles tun — auf alle Fälle nur negativ, hemmend und enthemmend, wirken kann: Die Realität ist in ihrer subjektiven Gegebenheit eine Erfahrung des ungeistigen triebhaften Prinzips in uns, eine Erfahrung des einheitlichen, wie immer sich spezialisierenden Lebensdranges in uns. Und Realität ist als etwas Objektives, und unserem Erfahren Transzendentes notwendig Gesetzheit durch das ursprünglich geistblinde dynamische Prinzip des Dranges, des andern uns noch erkennbaren Prinzips des Urgrundes selbst. Das zufällige Sosein der „Bilder" ist uns Produkt jener ursprünglichen Drangphantasie des Allebens — ideenblind in ihrer Tätigkeit, wenn auch determiniert, in dem negativen Rahmen gewisser Wesensunmöglichkeiten zu wirken, die der Geist bestimmt.

Wie sich die Einheit des Dranges und seiner soseinsetzenden Phantasie zu den drei Hauptzentren der dynamischen Zentren, Personen,

Vitalzentren, Energiezentren verhält, und wie hier Einheit zu Vielheit überhaupt, davon sei an dieser Stelle abgesehen.[1] Hier handelt es sich nur um den einen Punkt, um das metaphysische Verständnis der Wahrnehmung im Verhältnis zu den Bildern:

Transbewußte Bilder und objektive Erscheinungen haben wir nur ein Recht anzunehmen, wenn wir nicht nur — wie Fechner dachte — ein überindividuelles „Bewußtsein", sondern auch ein überindividuelles einziges Leben annehmen, für das die Wesensgesetze, die wir an unseren sinnlich anschauenden Funktionen und deren Qualitäten und sonstigen Gestalten vorfinden, (ohne damit diese Wesensgesetze zu erschöpfen) noch gelten; — ein Leben, das sich in Funktionsbündeln als teleoktlin geordneten Prozeßdeterminanten differenziert und das am dynamischen fundamentum in re der anorganischen Natur angreifend ebensowohl die Körperbilder der Organismen als die Bilder der toten Körperwelt entfaltet. Da nun aber alle psychophysisch einheitlichen Formationen unseres wie jedes tierischen Organismus und ihre vitalen Zentren nur Teile und Glieder dieses einen schaffenden Lebens sind, so müssen auch die Wahrnehmungsinhalte jedes psychophysischen Organismus sich genau so weit mit den Körperbildern decken, als die im Organismus wirksamen Triebimpulse und psychophysiologischen Funktionen, welche die Perzeptionen des betreffenden Organismus aufbauen, mit den Trieben und Funktionen des universalen Lebens dieselbe Richtung, dieselbe Ordnung der Wirksamkeit und denselben Rhythmus besitzen. Es ist also auch hier die partielle Identität unseres Lebens mit dem der Bilderwelt des Alls zugrundeliegenden Leben, das unsere mögliche partielle Teilhabe an den Bildern durch unsere „Wahrnehmung" letztlich verständlich macht.

So wenig wie der überindividuelle Geist, der uns die partielle Identität und Deckung der Denk- und Seinsformen und der Prinzipien usw. verständlich macht, aber ein fertiger ist, sowenig ist es auch das Alleben als die höhere Stufe des funktionell einheitlichen, noch alle anorganische

[1] Ich muß hierfür auf meine demnächst erscheinende „Metaphysik" hinweisen.

und organische Spezialgesetzlichkeiten unter sich befassenden Gesetzen, wirksamen Dranges — des zweiten der uns erkennbaren Attribute des Weltgrundes, des Dasein und zufälliges Sosein setzenden Prinzips. Auch das Alleben ist werdende und wachsende Selbstfunktionalisierung — werdend und wachsend im Laufe seiner Erfolge und Mißerfolgserfahrungen, die es in der Auseinandersetzung mit den Kraftfaktoren der anorganischen Welt macht. Was das Alleben also gleichsam „lernt" (nur Bilder stehen uns hier zu Gebote), immer neue Funktionsbündel aussendend, die je nach ihrer Mannigfaltigkeit und Einheit dem idealen System der Organismenwelt zugrundeliegen — bis zum vergänglichen, alternden und sterbendem Individuum —, das vermag es auch immer neu wieder zu verwenden. Denn zwischen Alleben und allen Lebewesen besteht gegenseitige solidarische Abhängigkeit.

Lenken wir den Blick von dieser metaphysischen Digression zurück auf unser Problem von Arbeit und Erkenntnis, so sehen wir folgendes:

Der Pragmatismus hat sicher nicht unrecht, wenn er den Antrieben des Handelns, der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt die größte Bedeutung für die wahrnehmende Erkenntnis und ihre Ausbildung zuweist. Was von dem ursprünglichen Übergewicht seiner Phantasiewelten aller und jeder Art aus den Menschen in der psychischen und geschichtlichen Entwicklung zu einem Wesen gemacht hat, das im Übergewicht seiner gesamten Perzeptionswelt in der Sphäre wahrnehmbarer Realitäten lebt — das war nicht ein kontemplatives Verhalten, sondern an erster Stelle seine Arbeit an der Welt, die ausgewirkte Macht und der zähe Trotz in dem Kampfe mit der Natur und in der immer neuen Besiegung ihrer Widerstände.

Erst im Verlaufe der Arbeit an der Welt lernt der Mensch die zufällige objektive Bilderwelt und ihre Gesetze kennen; erst indem diese Bilder ihm in der Wahrnehmung Symbole werden für die Angriffspunkte seines Handelns und seines Herrschens, sucht er mit ihnen selbst rege Fühlung und lernt den Inhalt seiner Trieb- und Wunschträume langsam

vergessen. In diesem Sinne ist die Arbeit und nicht die Contemplatio in der Tat die wesentlichste Wurzel aller positiven Wissenschaft, aller Induktion, alles Experimentes.

Aber — der Mensch besitzt auch noch eine ganz andere Erkenntnismöglichkeit als diejenige, deren Vehikel die stets auf Realität bezogene sinnliche Wahrnehmung und jener praktische Verstand ist, der die Gesetze der zufälligen Bilderwelt sucht, um die Angriffspunkte der Herrschaft über ihr Erscheinen und Nichterscheinen zu finden. Es ist die philosophische Erkenntnishaltung, jene Erkenntnis, die sich durch bewußte Aufhebung der praktischen Haltung von den zufälligen Bildern und dem Angezogen- und Abgestoßenwerden durch sie loßreißt, um in der Haltung bewußter Entwirklichung dieser Bilderwelt nach zwei anderen Richtungen zu spähen: einmal nach dem Reich der Wesenheiten, das heißt den Urphänomenen und Ideen, für die diese Bilder nur „Beispiele" und mehr oder minder gute „Exemplare" sind, ein andermal nach dem Strom der Triebe, Dränge, Kräfte, die sich in diesen Bildern nur manifestieren.

Nicht die „Arbeit" an der Welt führt zu solchen Erkenntnismöglichkeiten. Zur Ersten führt Verwunderung, Demut und geistige Liebe zum Wesenhaften, gewonnen durch eine phänomenologische Reduktion des Daseienden; zur Zweiten führt dionysische Hingabe in Einsfühlung und Einswerdung mit dem Drange, dessen Teil auch all unser Drängen, Wünschen und Treiben ist.

Erst in der größten Spannung zwischen beiden Haltungen und erst durch Überwindung dieser Spannung in der Einheit der Person aber wird die eigentliche philosophische Erkenntnis geboren.

Eingehend über Wesen, Technik und Methode der für alle philosophische Erkenntnis fundamentalen „phänomenologischen Reduktion" — E. Husserls Ausdruck — zu handeln, ist nicht dieses Orts.[1] Aber eine erste Voraussetzung, um über Technik und Methode dieser phänomenologischen Reduktion Klarheit zu bekommen, die ja eben in einer zeitweisen

[1] Wir werden es eingehend zu tun haben im 1. Bande unserer Metaphysik.

Aufhebung der uns in aller natürlichen Weltanschauung und wissenschaftlichen Forschung selbstverständlich und naiv gegebenen Realitätsmodi besteht, ist ohne Zweifel die Einsicht, was denn das Realitätsmoment an den Gegenständen ist und wie es uns gegeben ist.

Darum möchten wir diese Abhandlung beschließen mit einer kurzen Erörterung dieses wichtigen Punktes einer Philosophie der Wahrnehmung, die hier freilich nur unseren Grundgedanken genau wiedergibt, ohne noch die Fülle der Beweisarten, die es für seine Richtigkeit gibt, noch die Tatsachen, die diesen Beweisarten entsprechen, anzuführen.

Allem anderen, das da in der natürlichen Weltanschauung gegeben ist — sowohl allen Sinnesqualitäten, Beziehungen, Zeit, Raum, soseinsbestimmten Dingen, Ereignissen, ja selbst den Sphärenunterschieden der Außenweltlichkeit, Innenweltlichkeit, Leibsphäre, physischer und geistiger Mitwelt, Daseinsformen (Kategorien) —, ist „vorgegeben" die noch unqualifizierte Realität der Welt überhaupt und die ihr entsprechende Generalthesis: „Es gibt realiter eine Welt". Denkt euch Stück für Stück den ganzen Gehalt der natürlichen Weltanschauung abgebaut, lasset alle Farben verbleichen, alle Töne verhallen, Leibbewußtseinssphäre und ihren gesamten Inhalt verschwinden, Raum- und Zeitform und alle Seinsformen (Kategorien) der Dinge sich in ein unbestimmtes Sosein nivellieren — dann bleibt als das Nichtabbaubare ein einfacher, nicht weiter auflösbarer Eindruck der Realität überhaupt, der Eindruck eines gegen die spontane — sei es willkürliche, sei es unwillkürliche, sei es schon als Wollen oder nur als Triebimpuls charakterisierte — Tätigkeit, die unser Bewußthaben und -sein in dauerndem Vollzug unterhält, schlechthin „Widerständigen". Realsein ist nicht Gegenstandsein, oder das identische Soseinskorrelat aller intellektiven Akte — es ist vielmehr Widerstandsein gegen die urquellende Spontaneität, die in Wollen, Aufmerken jeder Art ein und dieselbe ist. Wird jenes widerstehende, soseinsbestimmte X, das ich also erlebe und im Wollen selbst erfahre, zum Gegenstand eines intellektiven Aktes, so ist dieser Gegenstand wie jeder Gegenstand allem Inhalt des Bewußtseins „transzendent" gegeben; wobei dies Gegebensein, Gewußtsein, Bewußt-

sein des also real Transzendenten selbst wieder erst in reflektiven Akten gegeben sein kann. Diese vage, undifferenzierte, soseinsunbestimmte Realität, dieses Realsein von „etwas" in irgendeiner der gleichfalls allem empirischen Erlebnisinhalt „vorgegebenen" Seinssphären, kann oder braucht selber nicht „erdacht", „erschlossen" zu werden, wie Idealismus und alle Formen des sogenannten „kritischen Realismus" fälschlich annehmen. Es ist da, vor allem Denken und Wahrnehmen als in ihrem Intentionssinn „rezeptiven" Akten; es ist allem, was wir unser intellektuelles, vorstellendes, denkendes Verhalten nennen, und allen seinen möglichen Inhalten und Gegebenheiten so unerreichbar wie die Farbe dem Hören, die Zahl drei dem Schmecken und Riechen. Das Real-sein kann auch allen intellektuellen Akten, deren einziges Seinskorrelat ja nur das „Sosein" und nie das „Dasein" der Dinge ist, vorgegeben sein, da die spontane Tätigkeit, die im Streben das Widerstehen und Gegenwirken als „Realsein" und als gleichzeitig von der Tätigkeit des Subjekts Unterschiedenes erlebt, einen spontanen Akt passiver Aufmerksamkeit (in je wechselnder ursprünglicher „Richtung") schon zur Voraussetzung ihres Stattfindens hat — durch solchen Akt erst fundiert ist. Ist aber schon die einfachste Empfindung E nicht nur eine Funktion des Reizes und des Nervenprozesses usw., sondern immer auch eines auf ihren Gegenstand gerichteten Quantums von mindestens triebhafter Aufmerksamkeit ($E = f[R + A]$), so kann — ja so muß auch der Widerstandseindruck schon an einer Stelle auftauchen, wo nur die erste Aktregung dieses spontanen Tätigseins stattfindet und die Regung noch nicht die ganze und vollständige notwendige Mitbedingung zur Realisierung der durch den Reizprozeß nur „möglichen" Empfindung gesetzt hat.

In neuester Zeit hat W. Dilthey[1] die prinzipiell richtige Grundidee, die das Gegebensein des Realseins an das erlebte dynamische Verhältnis von „Impuls und Widerstand" knüpft, in vielfach ausgezeichneter Begründung vorgetragen. Mit besonderer Klarheit hat er erkannt, daß das

[1] Vgl. seine „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt"; jetzt auch in den „Gesammelten Werken", Bd. V; Teubner 1924.

Erlebnis von Widerstand eine echte Willenserfahrung ist, die von den sie etwa begleitenden Empfindungen, zum Beispiel Tast- und Gelenkempfindungen, als Erlebnis scharf zu scheiden ist. Ist zum Beispiel das Widerstandserlebnis durch einen Stock herbeigeführt, den ich gegen eine Wand stemme, so zeigt schon der verschiedene Ort von beider Auftreten die Verschiedenheit von Tastempfindung und Widerstand: der Widerstand ist am Stockende erlebt, die Tastempfindung an der Hand. Sehr richtig urteilt Dilthey: „Die Annahme ist unbefriedigend, daß diese Objektivierung durch die Empfindungen (i. e. Tast- und Gelenkempfindungen), insbesondere durch die oben zuerst als Bestandteil der Widerstandserfahrung herausgehobenen Druckempfindungen, die an den Fingerspitzen lokalisiert sind, bewirkt werde. Dies würde nur eine tote örtliche Empfindung, nichts von der Erfahrung der lebendigen Kraft im Widerstande zur Folge haben." Leider spricht W. Dilthey in seiner Abhandlung immer wieder von „Widerstandsempfindung", was doch nur den Tatbestand der durch eine entgegengesetzt gerichtete Kraft (vom Gegenstande her) als geleistet erlebte Willenshemmung verdunkelt, da selbstverständlich eine erlebte Hemmung der eigenen Aktivität mit irgendwelcher „Empfindung", heiße sie wie sie wolle, auch nicht das geringste zu tun hat. Der beste Beweis dafür ist ja auch, daß das Erlebnis von Widerstand und Hemmung (nämlich Hemmung infolge des vom Gegenstand ausgehenden Widerstandes, nicht umgekehrt) an keine Sinnesmodalität gebunden ist, daß ebensowohl optisch und akustisch (bei Hemmung der dynamischen Aufmerksamkeit durch das sich in optischer, akustischer oder sonstigen Sinneserscheinung sich mir Aufdrängende), als sogar in nichtsinnlichen Akten der Perzeption und selbst des unanschaulichen Denkens an etwas (in Erinnerung, Erwartung) mir das Wa's, d. h. der Inhalt des meiner Aktivität Widerstehenden gegeben sein kann. Widerstand ist ein durchaus zentrales Erlebnis, eine Erfahrung des aktiven Selbst und hat mit den peripheren Sinneserlebnissen, in denen sich das Sosein des Widerstehenden höchstens darstellen kann (nicht muß), nichts zu tun. Aber die Intention dieses zentralen Erlebens von Widerstand greift ihrerseits über die Sinnesinhalte

(wo überhaupt solche es vermitteln) hinaus und hindurch. Nicht Empfindungen widerstehen, sondern die Dinge selbst, die sich in ihren qualitativen Attributen empfindungsmäßig nur manifestieren.

Dilthey, so verdienstvoll seine Abhandlung zuerst die Frage wieder aufs rechte Gleis geschoben hat, hat leider seinen wichtigen Fund mit einer Reihe von Irrtümern verknüpft, die zum Teil auch die Polemik von H. Rickert, Rehmcke, Külpe und andere relativ gerechtfertigt erscheinen lassen:

1. Obgleich Dilthey treffend bemerkt, daß „der Mensch von innen angesehen ursprünglich ein Bündel von Trieben ist, welche gleichsam nach allen Seiten im Zusammenhang mit den Gefühlen von Unlust und Bedürfnis die verschiedensten Strebungen und Volitionen ausstrahlen", ist ihm doch die heute völlig gesicherte Erkenntnis noch fremd, daß jede Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, das heißt jede Perzeption im weitesten Sinne durch eine Triebregung und einen begleitenden motorischen Nervenprozeß bedingt ist. Darum kann Dilthey auch nicht einsehen, wie es möglich ist, daß der Realitätseindruck nicht nur allein durch die Widerstandserfahrung des Wollens und anderer dynamischer Aktivität gegeben, sondern auch außerdem allen Perzeptionen notwendig vorgegeben ist. „Der primäre, darum konstitutive Vorgang ist nämlich: Ein Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Intention dauert fort, ja er wird verstärkt und anstatt der intendierten äußeren Bewegung treten Druckempfindungen auf. Dies Zwischenglied zwischen dem Bewußtsein des Impulses und dem der Hemmung der Intention, das in dem Aggregat der Druckempfindungen liegt, ist jedesmal da. Wir kommen also zum Bewußtsein der Außenwelt nur durch Vermittlungen. Man kann sich die Begründung des Glaubens an die Außenwelt nicht durch irgendeine Art von Übertreibung erleichtern, etwa durch die Annahme einer unmittelbaren Willenserfahrung des Widerstandes, oder überhaupt durch die psychologische Fiktion vom unmittelbaren Gegebensein irgendeiner Art" (S. 113). Ja er nennt ein Druckempfindungsaggregat geradezu die „Vorbedingung" der Widerstandserfahrung.[1]

[1] Leider konnten die neuen tiefgreifenden Untersuchungen von D. Katz zum „Aufbau der Wahrnehmungswelt" (1925) im folgenden nicht mehr berücksichtigt werden.

In diesen Sätzen und in allem, was Dilthey daraus schließt, steckt nun aber gerade ein grundsätzlicher Irrtum über das Verhältnis von Trieb und Perzeption einerseits, Widerstandserfahrung und Auftauchen des bildhaften Inhalts der anschaulichen Attribute des Gegenstandes andrerseits. Eben diese unmittelbare Willenserfahrung, die Dilthey ausdrücklich leugnet — zum Beispiel in dem Satze: „In der Widerstandsempfindung ist ein von mir Unabhängiges nicht in einer unmittelbaren Willenserfahrung gegeben" —, besteht. Sie kann auch in dem Sonderfalle, da der Widerstand in Verbindung mit Druckempfindungen, Tast- und Gelenksensationen erlebt wird, als diesen Empfindungen vorhergehend phänomenal aufgezeigt werden. Das Schwere- und Zugerlebnis zum Beispiel, das ich bei Hebung eines materiellen Körpers habe, ist von der gleichzeitigen Tast- und Gelenkempfindung in Hand und Arm nicht nur verschieden, — die Empfindungen selbst folgen auch zeitlich deutlich den überdies kaum beachteten Druck- und Gelenkempfindungen. Hätte aber Dilthey recht damit, daß das Widerstandserlebnis der triebhaften psychischen Aktivität stets vermittelt sei durch irgendwelche Empfindungen, so wäre doch der Nerv seiner ganzen Theorie zerstört und man könnte nicht einsehen, warum er sich gegen die Theorie des kritischen Realismus wehrt, nach welcher die Realität aus einem Bewußtseinserlebnis erst erschlossen wird. Darum hat nach dieser Darstellung auch Rickert in dem, was er gegen die volitive Realitätstheorie Diltheys einwendet, im Grunde recht.[1] In der ganzen Abhandlung bemerkt man auch, wie sich Dilthey trotz seiner besseren Grundeinsicht überall noch durch die heute vollständig widerlegten Theorien Helmholtzens von den „unbewußten Schlüssen" leiten und führen läßt. So sagt er: „Wir haben gesehen, daß die Annahme der Schotten, Jacobis und einiger französischer Forscher unseres Jahrhunderts (er meint hier wohl Maine de Biran) von einer unmittelbaren Gewißheit der Realität der Außenwelt falsch ist. Auch konnten wir den Ursprung dieses Scheins aufdecken; die Widerstandserfahrung nämlich entsteht zwar in einem zusammengesetzten Vorgang, aber tritt dann in unserem

[1] Vgl. H. Rickert „Der Gegenstand der Erkenntnis"; 2. Aufl.

Bewußtsein nachträglich als ein einfaches auf. Immer sind vermittelnde Denkvorgänge erforderlich, die denkende Erfahrung der Realität herbeizuführen. Die Behauptung von der Unmittelbarkeit dieser Erfahrung entspringt nur dem Mangel gründlicher psychologischer Analyse. Diese Behauptung ist durch die Analyse der Gesichts- und Tonwahrnehmungen in den Arbeiten von Helmholtz definitiv widerlegt, und die sogenannte Lehre von der Intellektualität der Sinneswahrnehmungen ist durch ihn endgültig erwiesen worden" (S. 128). Demgegenüber ist nun aber zu sagen, daß die Theorien Helmholtzens von den unbewußten Schlüssen in jedem einzelnen Fall, da Helmholtz diese Theorie anwendet (Größenkonstanz, Farbenkonstanz, Gestaltkonstanz der Sehobjekte usw.), durch die Arbeiten von E. Hering, E. Jaensch, D. Katz u. a. streng widerlegt sind, so daß man sich auch für diese Frage nicht auf sie stützen kann. Die Bedeutung von mittelbaren Denkakten setzt erst da ein, wo entweder das als real schon gegebene X in seinem tatsächlichen Sosein näher bestimmt werden soll, das heißt bestimmt werden soll, was denn die schon vorgegebene Realität an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle ist; oder wo umgekehrt die Frage ergeht, ob einem in seinem Sosein durch eine Perzeption schon bestimmten Inhalte auch de facto Realität zukommt.

Julius Pickler, einer unserer ideenreichsten Sinnesphysiologen, hat eine Theorie der Empfindungsstärke und insbesondere des Weberschen Gesetzes entwickelt, nach der die „Empfindungsstärke als Ausdruck der Größe einer Trieberfüllung" aufgefaßt werden muß.[1] „Denselben Gewichtswiderstand empfindet beim Heben ein Schwächling schwerer als ein Starker, ein Kind schwerer als ein Erwachsener. Und umgekehrt, um dieselbe Schwere zu empfinden, bedürfen diese eines größeren Reizes als jene." „Wir können uns von dem Gesagten überzeugen, wenn wir ein und dasselbe Gewicht in verschiedenen Kräftezuständen heben; der Unterschied zwischen den Empfindungen ist dabei ganz derselbe, wie wenn wir in demselben Kräftezustand einmal ein leichteres und ein andermal ein schwereres Gewicht haben. Dasselbe gilt von Widerständen jeder Art und

[1] Vgl. seine „Schriften zur Anpassungstheorie des Empfindungsvorgangs", 3. Heft.

gegen jede Bewegung. Die Empfindungsstärke — oder Intensität, welche ein Reiz hervorruft, wird also auf dem Gebiete des Kraftsinnes nicht durch die absolute Stärke des Reizes, sondern durch das Verhältnis der Reizstärke zur Kraft des Empfindenden bestimmt" (S. 143). Es gibt nach Pickler für jedes Individuum eine „angemessen größte Reizstärke", die zugleich für seinen Organismus die optimale ist; und erst das Verhältnis eines Reizes zu dieser größten Reizstärke ist es, das alle seine Empfindungsintensitäten bestimmt. „Zwei Menschen, für welche die ihnen angemessenen größten Gewichte bei einer gewissen Hebungsweise 100 und 200 kg sind, empfinden bei dieser Hebungsweise nicht nur diese gleich schwer, sondern auch die Gewichte 90 und 180, 80 und 160, 10 und 20." „Empfindungsintensität zeigt sich hier objektiv, organisch, somatisch als ein praktischer, biologischer, teleologischer Begriff, nicht als ein physikalischer oder, wie man die angestrebte Anwendung der Physik auf Lebenserscheinungen nennt, physiologischer" (S. 145). Es ist mithin auch nicht die größere oder geringere Erregung im sensiblen Nerven und dessen zentralen Fortsätzen und Endstellen, respektive das Maß der Stoffzersetzungen (Dissimilation) in diesen Gebilden, die der erlebten Empfindungsstärke entspräche. Die Lehre Goldscheiders, die W. Dilthey in seinem Aufsatze[1] für sich zitiert, daß die Sehnen das Substrat der Schwereempfindungen bildeten, wird daher durch Pickler ebensowohl in Frage gestellt als die Auffassung von Frey. Nach Freys Auffassung „sind die physiologischen Voraussetzungen für die Wahrnehmung der Bewegungswiderstände gegeben durch Spannungsempfindungen, durch die Wahrnehmung der Spannungen, in die die tätigen Muskeln und deren Sehnen geraten. Diese Spannungen sind die Folgen der Kraftentfaltung, zu der die erregten Muskeln durch die Bewegungswiderstände veranlaßt werden. Die Wahrnehmung der Spannungen wird vermittelt durch gewisse in den Muskeln und Sehnen vorhandene Endigungen afferenter Nerven". Ja Frey sagt: „Aus diesen Spannungsempfindungen oder Wahrnehmungen (!) werden die Bewegungswiderstände erschlossen". Mit vollem Recht findet Pickler aber beider

[1] S. Gesammelte Aufsätze, II. Bd., S. 245 ff.

Forscher Annahmen im flagrantem Widerspruche mit den von ihm angeführten Tatsachen. Die hier nur hypothetisch angenommenen und erschlossenen „Empfindungen" der Sehnen- und Muskelspannung (soll diese ihre Herkunft „in" ihnen als intentionaler Gehalt, ja wie diese Forscher sagen, gar als „Wahrnehmung" liegen?) müßten den Reizen viel proportionaler sein, als es den tatsächlichen Schwerephänomenen entspricht, und könnten auf keinen Fall jene „Angemessenheit" zur größten und optimalen Reizstärke im Sinne einer individuellen Zustandskonstante in sich enthalten. Mit Recht macht Pickler auch darauf aufmerksam, daß „Anstrengung" und „Anstrengungserlebnis", auf das der „Vater der Lehre vom Kraftsinn" E. H. Weber und schon Maine de Biran das Schwereerlebnis fundiert sein lassen, etwas ganz anderes ist als Spannungsempfindung der Muskeln und Sehnen, da sich in ihm nicht nur die Größe der Kraftentfaltung auf den Reiz, sondern auch die Beziehung dieser Entfaltung zur vorhandenen Kraft kund tut. Weisen schon diese Tatsachen klar darauf hin, daß es sich bei dem Widerstandserlebnis gegen den spontanen Bewegungsimpuls im Verhältnis zur vorhandenen Kraft um etwas viel Zentraleres (und zugleich die Empfindung als „Stärke" erst Fundierendes, nicht aber durch sie Fundiertes) handeln muß als um irgendeine Empfindung überhaupt, so führt notwendig auf denselben Gedanken die gleichfalls von Pickler hervorgehobene, aber nicht genügend von ihm für diese zentrale Natur gewürdigte Tatsache, daß sein Gesetz der „Angemessenheit" auch für die Empfindungsintensitäten aller anderen Sinne gilt (S. 150). Denn diese Unabhängigkeit des Gesetzes der Angemessenheit von den einzelnen peripheren und zentralen Sinnesorganen und ihren Spezialeinrichtungen beweist eben, daß es sich hier um etwas den Sinnen überhaupt und ihrer Funktion allgemein Zugrundeliegendes, um einen Triebfaktor einheitlicher Art handelt, gegen dessen für alle Sinnesempfindungen und ihr mögliches Zustandekommens nötigen Impulse erst der erlebte Widerstand als Phänomen erwächst, als welchem sich dann erst sekundär die erlebten Intensitäten der Empfindung angleichen. Das aber entspricht, nur mit anderen Worten, genau dem, was wir gegen W. Dilthey

eingewandt haben. Und es entfällt dann auch natürlich der „Schluß" oder „unbewußte Schluß" aus Empfindungen, die proportional dem Reiz und der Nervenerregung, respektive der Muskel- und Sehnenarbeit zuerst und vor dem erlebten Widerstande „gegeben" wären, von dem Dilthey und Frey zugleich sprechen.

Aber auch noch für einen anderen Bestandteil der früher von uns entwickelten Philosophie der Wahrnehmung ist Picklers Grundauffassung, daß die Empfindung das Ergebnis einer spontanen Anpassungstätigkeit des psychophysischen Gesamtorganismus an die Reizwerte der Umwelt ist, von großer Bedeutung. Mit Recht zieht er aus allen seinen Arbeiten zur Empfindungslehre die Folgerung: „Alles Empfinden setzt die Tätigkeit des Wachtriebes im Gegensatz zum Schlaftrieb, setzt ein triebhaftes Verlangen nach Empfindung und Wahrnehmung immer schon voraus. Der Wächtercharakter der Sinnesfunktionen für die Erhaltung des Organismus ist in diesen Trieben verankert." Auch Schilder hat in seiner Arbeit über Hypnose darauf aufmerksam gemacht, daß es einen normaliter rhythmisch abwechselnden (pathologisch auf die mannigfachste Weise störbaren) Schlaf- und Wachtrieb gibt, von dem die Sinnesempfindungen abhängig sind. Wenn Pickler bemerkt: „Wenn wir empfinden, haben wir stets auch den Wunsch (besser hieße es wohl „Trieb") zu empfinden, wir empfinden stets nur infolge dieses Wunsches; das Empfinden ist Betätigung eines Triebes zur Anpassung an Reize, zur Ausgleichung von Reizen, zur Erhaltung unseres Wesens mittels Selbstumbildung wechselnden Umständen gegenüber, zum gesteigertem Selbsterhalten, nicht die Folge einer von unseren Trieben unabhängigen Erregung durch Reize; diese figurieren im Gegenteil beim Empfinden nur als Befriedigungsmittel eines spontan, von ihnen unabhängigen vorhandenen Triebes", — so entspricht diese seine Grundauffassung[1] genau dem, was wir in dem Teile dieser Abhandlung über „Philosophie der Wahrnehmung" und früher schon in unserem „Formalismus in der Ethik" geäußert haben. Auch wenn Pickler das Phänomen annähernder Leerzeiten und Leerräume auf die Unerfülltheit dieses Empfindungs-

[1] Vgl. auch Pickler, „Sinnesphysiologische Untersuchungen".

hungers zurückführt (weshalb zum Beispiel Langeweile die phänomenale Dauer so sehr anwachsen läßt), müssen wir ihm prinzipiell zustimmen. Doch ist es nicht dieses Orts, auf diese Fragen einzugehen.[1]

2. Ein zweiter Grundirrtum der oben zitierten Abhandlung von W. Dilthey beruht in der Art seiner Fragestellung, wie uns denn die Realität der Außenwelt und wie uns das Bewußtsein (anstatt das Haben des Realseins) dieser Realität gegeben sei. Dilthey beginnt seine Abhandlung mit dem falschen Satze von der Phänomenalität, das heißt der primären Bewußtseinsimmanenz alles überhaupt Gegebenen (ganz wie Descartes, Schopenhauer und andere auch). Er weiß nichts davon, daß ekstatisches Wissen (respektive bei nicht intellektualen Gegebenheiten ekstatisches „Haben") allem Bewußtsein, und daß Haben von Sein und Seinsverhältnissen selbst allem Wissen vorhergeht. So sieht man nicht mehr, wie denn die Widerstandserfahrung aus dem Bewußtsein herausführen soll. Darum sieht auch Dilthey nicht, daß eben das in uns, was die Widerstandserfahrung primär macht, nämlich die nach allen Seiten in Aufmerksamkeit- und „Bewegungsimpulsen ausgreifende Tätigkeit unseres psychischen Vital- und Triebzentrums vor dem erlebten Widerstande ohne Ich- und „Bewußtseins"bezogenheit ist — daß also nicht ein Triebbewußtsein zum erlebten Widerstande führt, sondern umgekehrt der erlebte Widerstand den Aktus der Reflexio, durch den der Triebimpuls bewußtseinsfähig und bewußtseinsmotivierend wird, erst seinerseits hervorruft. Bewußtwerden, oder zum Ich in Bezug kommen, ist in allen Stufen und Graden, in denen es erfolgt, immer erst die Folge unseres Erleidens des Widerstandes der Welt. Und es sind gerade die im Gegensatze zu dem zentralen geistigen „Ich will" nicht zentralen, sondern vom Vitalzentrum her (raumhaft aus der Leibsphäre) an unser bewußtes Ich wie von außen herankommenden Triebimpulse, die den unbewußten und vorbewußten Teil unseres realen Seelenlebens primär ausmachen.[2]

---

[1] Vgl. meine demnächst erscheinende „Metaphysik", Bd. I.

[2] Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen M. Geigers: „Das Unbewußte, ein Fragment", im „Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung".

3. Aber nicht nur dieses Bewußtseinsproblem vermischt Dilthey (in einer falschen Lösung) in das Problem des Realitätshabens; er vermischt darein auch das vom Realitätsproblem streng zu scheidende Problem der „Sphären" — wie ich es zu nennen pflege —, in unserem Falle der Außenweltssphäre. Anstatt nämlich nur zu fragen, wie wir dazu kommen, ein in der Außenweltssphäre gegebenes X auch noch für real zu halten, fragt er nach den Gründen und Motiven unseres „Glaubens an die Realität der Außenwelt" — so, als ob Außenwelthaben und etwas Realeshaben in der Außenwelt (respektive Realität „der" Außenwelt) ihren Ursprüngen nach in denselben Prozeß zusammenfallen müßten. Wenn daher Rehmke in einer von W. Dilthey[1] selbst zitierten Kritik seines Aufsatzes die Frage stellte: „wie könnte der Wollende wohl Bewegung wollen, ohne Außenwelt vorauszusetzen", so hat er in diesem Punkte gegen Dilthey ganz recht und Dilthey vermag Rehmkes Kritik nicht zu entkräften. Auch übersieht Dilthey, daß das vom Problem des Realitäthabens grundverschiedene Sphärenproblem zum Realitätsproblem nur in der einen Beziehung steht, daß das Realitätsproblem in jeder „Sphäre" wiederkehrt (mit Ausnahme der Sphäre der idealen und der bewußt fiktiven Gegenstände, wo es keine Realität gibt). Wie es einerseits in der Außenweltssphäre gar vieles Irreale gibt, zum Beispiel Schatten, Spiegelbilder, virtuelle Bilder, Regenbogen usw., so ist anderseits die Frage: Was ist real, und was ist irreal? nicht weniger in der Sphäre der „Innenwelt" berechtigt, der Leibsphäre, der Sphäre fremdpsychischer Subjekte, der intentional religiösen Sphäre des „Göttlichen". Hier rächt es sich eben, daß Dilthey, wie überall so auch hier, nicht nur den Satz von der Bewußtseinsimmanenz (im Sinne des Bewußtseins „von" Etwas) voraussetzt, sondern außerdem den bereits von I. Kant überwundenen Satz der Vorzugsevidenz psychischer Gegebenheiten vor physischen, innenweltlicher vor außerweltlichen — daß er also für das Psychische den Unterschied von Realität und bewußter Erscheinung leugnet. So kommt die Frage, wie viel Seinssphären (und korrelate Sphären des möglichen

[1] Siehe Gesammelte Werke, Bd. V., S. 104.

Bewußtseins von Etwas) es gibt, die nicht aufeinander zurückzuführen sind, in einen falschen Zusammenhang mit dem Problem der Gegebenheit von Realität überhaupt, das für alle Sphärengehalte ein und dasselbe ist und das ebenso für sich gelöst werden muß, wie das Problem der Sphären. Nun ist aber das Sein in der Sphäre „Außenwelt" formal durch alles bestimmt, was in einem homogenen zeiträumlichen „Auseinander" ist (im Gegensatz zum „Ineinander" und der ursprünglichen Innenhaftigkeit des Psychischen), und es ist irrig, anzunehmen, daß diese Sphäre selbst ein Ergebnis mittelbarer Erfahrung sei, heiße sie wie immer (im Gegensatz zur Soseinsbestimmtheit und Ordnung der Dinge innerhalb dieser Sphäre). Die Sphäre der Außenweltlichkeit ist nicht nur ursprünglich jedem Subjekt gegeben, sie ist auch der Sphäre der Innerweltlichkeit — wie schon Kant richtig sah — vorgegeben.

4. Endlich sieht Dilthey noch nicht den notwendigen Zusammenhang, den das Problem der Realitätsgegebenheit mit dem metaphysischen Problem des (ontischen) Werdens von Realität besitzt, — daß der „Drang" und „Durst" nach Realität dem Realsein vorhergeht, der Drang selbst zwar Existenz besitzt, aber seinerseits noch keine Realität.

Von diesen Irrtümern abgesehen ist jedoch die Diltheysche Abhandlung in neuester Zeit — wenn wir besonders von Maine de Birans tiefen Einsichten absehen, auf die sich Dilthey mehrfach stützt — immer noch das Beste, das wir in dieser Frage besitzen, besonders auch in ihren phänomenologischen Teilen.[1] Unsere eigenen phänomenologischen Beweise für die voluntative Realitätslehre hoffen wir an anderer Stelle darzulegen.[2]

Wir erfassen das Realsein eines unbestimmten Etwas also in der Folgeordnung der Gegebenheiten, bevor wir sein Sosein sinnlich wahrnehmen oder denken. Das Realsein zum Beispiel eines Dingkörpers ist nicht eine Gruppe konstanter Wahrnehmungs- respektive Empfindungsmöglichkeiten (J. St. Mill, E. Mach), es ist vielmehr das vorgegebene Fundament

[1] Siehe a. a. O. das Kapitel „Bestätigende Schlüsse aus den Modifikationen des Bewußtseins der Realität", S. 117.

[2] Vgl. dazu meine demnächst erscheinende Metaphysik Bd. I.

von Empfindungsmöglichkeiten und Anschauungsmöglichkeiten. Es ist gerade also die Empfindung, die nur eine „mögliche" Empfindung ist, bevor im Verlauf der spontanen Aufmerksamkeit ein Realsein als Widerstand erlebt ist, dessen noch leeres „Sosein" Empfindung nur an wesensmäßig vorgeschriebenen Stellen (die erst die kategorialen Daseinsformen des Realen liefern) ausfüllt. Der sensualistische Positivismus kehrt also die Sache genau um.

Der Satz von der Realität der Dinge, den schon Maine de Biran, Bouterweck (Schopenhauers Lehrer), Schelling, Schopenhauer selbst (in metaphysischer Form), Schelling und E. von Hartmann („Realsein ist durch den Weltgrund Gewolltsein, nicht gedacht sein"), neuerdings — wie wir sahen — W. Dilthey und Frischeisen-Köhler in prinzipiell richtiger Grundorientierung auf die Erfahrung des spezifischen Widerstandes im volitiven Akt gegründet haben, ist also weder ein mögliches Ergebnis einer Denksetzung, noch ist es die Wahrnehmung und ihre Verarbeitung, noch ist es das Denken plus Wahrnehmung (wie O. Külpe in seiner „Realisierung" darzutun suchte), die je zu ihm führen könnten. Zieht man zu seiner vermeintlichen Rechtfertigung nur intellektuale Akte und ihre Gesetze heran, so muß man auch konsequent zum Idealismus kommen. Der Träger puren Intellekts wäre absoluter Idealist. Das Korrelat aller möglichen intellektualen Akte ist ja eben ausschließlich das Sosein und niemals das Dasein, und erst bei der Bestimmung des Soseins einer vorgegebenen Realität oder bei der Ob- oder Obnichtentscheidung der Zugehörigkeit eines bestimmten Soseins zur vorgegebenen Realität spielen die intellektualen Prozesse und spielt vor allem der Gedanke der besonderen Gesetzmäßigkeit, die in der Wesensnatur der betreffenden Regionen gründet, die Rolle, die ihnen aller „kritische Realismus" schon bei der Setzung der Realität zusprechen möchte. Es ist eines der Verdienste, die sich E. Jaensch auch für Philosophie und Erkenntnistheorie erworben hat, die Bedeutung des Widerstandes gegen die dynamische Seite der Aufmerksamkeitsänderung für die Phasen der Ausbildung des Realitätserlebnisses und seiner Grade sehr genau aufgewiesen zu

haben. Hatte er schon im lehrreichen Anhang zu seinem Buche „Über die Wahrnehmung des Raumes" den neuerdings besonders von Dilthey und Frischeisen-Köhler wieder geltend gemachten Gedanken der voluntativen Realitätslehre im Einzelnen tiefer fundiert, so haben seine neueren Untersuchungen über die „Schichtenstruktur des Bewußtseins" und insbesondere sein Nachweis, daß der primäre Reizerfolg nicht die Empfindung und Wahrnehmung des Erwachsenen ist, sondern die zwischen Vorstellungen und Wahrnehmungen (Wahrnehmungsbildern und Nachbildern) liegenden „optischen Anschauungsbilder der Jugendlichen", auch die voluntative Realitätslehre (nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite hin) noch erheblich vertieft. Die alte Weisheit schon der Sprache, die im „Praktiker" auch den eigentlichen „Realisten" sieht, als den zugleich, der es mit den allein realen Einzelwesen zu tun hat, wird noch bedeutend dadurch vertieft, daß Jaensch zeigt, daß das Realitätsbewußtsein auf der eidetischen Stufe der Anschauungsbilder noch minder scharf ausgebildet ist als da, wo sich Wahrnehmung und Vorstellung scharf geschieden haben und wo die Wahrnehmung einer Proportionalität zum Reize etwas näher kommt. Denn auf der eidetischen Stufe besitzen die Bilder einen beweglicheren, mehr lockeren Aggregatzustand als auf der Stufe der Wahrnehmung, und sie folgen aus dieser geringeren Autonomie und Widerständigkeit ihrer Gegenstände heraus auch noch leichter dem triebhaften Wunsch, von dem sie sich erst auf der Wahrnehmungsstufe schärfer ablösen. Es wird so auch begreiflich, wieso der theoretische Menschentypus einerseits, der eidetische andererseits — das heißt derjenige Typus, der, wie häufig das künstlerische, insonderheit romantische Genie, die Anschauungsbilder auch in der Zeit der Reife bewahrt —, ein minder scharf ausgebildetes „Realitätsbewußtsein" besitzt als der Durchschnittsnormale. Auch das noch stark mangelnde schärfere Realitätsbewußtsein der Primitiven, bei denen ja auch „Wunsch" und „Wille" noch ebensowenig geschieden ist wie „Vorstellung" und „Wahrnehmung" und das magische Machtbewußtsein über die Natur noch kaum Grenzen kennt, läßt sich erst von hier aus tiefer verstehen. Das Realitätserlebnis als vorgewußtes und vorbewußtes (auch

den einzelnen Regionen des Seins, der Natur, der Innenwelt, der Fremdwelt, der Gottheit gegenüber, ferner den Aggregatzuständen der Körper und den Teilen der Natur, zum Beispiel dem Himmel und der Erde, den kategorialen Seinsformen gegenüber usw. vorbewußtes) Erlebnis folgt nach Art und Verteilung über das Seiende eben ziemlich genau den Widerstandserfahrungen, die der Mensch in angreifender Arbeit an den Dingen und im Versuch einer operativen Lenkung und Beherrschung der Dinge macht.

Immerhin gibt es spezifische Gesetzmäßigkeiten, die in der Ausbildung des menschlichen Geistes konstant bleiben. Nur einige, die uns zweifelsfrei erscheinen, seien hier genannt.

Den „Sphären" des Seins gegenüber, die allem, was in ihnen auftritt, „vorgegeben" und nicht aufeinander zurückführbar sind, gelten folgende Gesetze:

1) Die Realität eines Absolut-realen, schlechthin „Übermächtigen" (und der schlechthinnigen Abhängigkeit von ihm) ist aller anderen Sphärenrealität „vorgegeben"; und das Sosein, das in den anderen Sphären als suchbar, wißbar, erkennbar überhaupt gilt und als möglich erwartet wird (Gegenstand der intentionalen Neu- und Wißbegier wird), das auch nur mögliches „Problema" ist („Frageverhalt"), wird nach Maßgabe des je wechselnden Inhalts dieses „Gotthaften" aufgefaßt und beurteilt.

2) Die Realität der Mitwelt und Gemeinschaft ist als Dusphäre und Wirsphäre erstens der gesamten Natur als organischer und toter vorgegeben (je nachdem diese Scheidung schon ausgebildet ist). Sie bliebe als „Sphäre" und als irgendein reales X in ihr für das Erlebnis also auch noch bestehen, wenn alles einzelne Sosein vernichtet gedacht oder unbestimmt gelassen würde, was außermenschliche Natur heißt. Und es ist erst das nicht für „mein Ich", sondern für das „Wir" (je nach seiner wechselnden Organisation nach „Führerschaft" und „Gefolgschaft" an erster Stelle für die „Führerschaft") Reale in den Sphären von Außen- und Innenwelt oder dessen, was innerhalb des Erlebnisumfangs eines „Wir" in den vorgegebenen Sphären zwischen den Einzelnen des „Wir"

als soseinsidentifizierbar gilt, was auch als „real" in diesen Sphären „gilt". Ferner ist die Realität des „Du" und einer Gemeinschaft überhaupt vorgegeben dem Realsein des „Ich" im Sinne des Eigenich und seinem singulär und individuell „Selbsterlebten", das selber immer nur insofern als real gilt, als es sich den herrschenden Strukturformen des zunächst übermächtigen Wirerlebnisses und Wirbewußtseins einfügt. Selbstbeobachtung ist stets ursprünglich Beobachtung seines Selbst — „als ob" man ein „Anderer" wäre; sie ist ihrer Intention nach als Form der Beobachtung „Fremdbeobachtung" auch da, wo sie auf das eigene Selbst sich richtet.

3) Das Realsein von Etwas (= X) in der Sphäre der „Außenwelt" ist dem Realsein in der Sphäre „Innenwelt" (als den korrelaten Sphären des intravertierten und extravertierten Verhaltens) ohne jeden Zweifel so vorgegeben, daß erst Widerstand, Hemmung, Leiden im extravertiertem Verhalten (sei es im Operieren oder Erkennen als Widerstreit und Widerspruch) den Blick des Menschen auf die Innenwelt (zuerst die Wir-, dann erst die Ichinnenwelt) zurückwirft, das heißt steigende Ausführung und Übung des re-flexiven Aktes hervorruft, in dem ja das Sein der „Innenwelt" allein angetroffen wird.

4) Das Realsein in der Sphäre „Leibsein" und in der Struktur des Urphänomens „Lebendigsein" ist dem Realsein in der Sphäre „Totsein" (= Mangel an Lebendigsein) so vorgegeben, daß primär und ceteris paribus alles in der Sphäre „Außenwelt" überhaupt Gegebene als leibhaft und lebendig gegeben ist, und dies so lange, als nicht spezifische ent-täuschende positive Erfahrungsinhalte einiges außerweltliche Sosein als nicht-leibhaft und lebendig, sondern als körperhaft und tot (als ohne ein Für-sichsein und Innesein Seiendes) zu besonderem Aufweis bringen.

Diese vier Vorgegebenheitsgesetze der Sphären[1] im Verhältnis

[1] Diese vier Gesetze sind bisher nur zum Teil von mir erwiesen worden. So das erste in meinen „Problemen der Religion" in „Vom Ewigen im Menschen", Bd. I, Leipzig 1923; das zweite in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. erweiterte Auflage, Bonn 1923; das dritte und vierte ist bisher nur in meinen Vorlesungen über das „Wesen des Todes" und über „Metaphysik" eingehend behandelt worden, die noch der Veröffentlichung harren.

zum Realitätserlebnis überhaupt, bewähren sich nun in den drei Entwicklungsrichtungen des menschlichen Geistes 1) vom Kind zum Erwachsenen, 2) vom Primitiven zum Zivilisierten, 3) in der hellerleuchteten eigentlichen Geistesgeschichte, zum Beispiel des Abendlandes, in strengster Weise. Das Material, das für sie auch entwicklungspsychologisch und historisch angeführt werden kann, ist kaum überblickbar.

Daß (Satz 2) die Dusphäre und die Realsetzung von geistigen Subjekten in ihr der Sphäre der Außenwelt und Innenwelt vorhergeht, dafür scheint mir auch ein Beweis, daß bisher alle Arten des „Bewußtseinsidealismus" vor dem „anderen Ich" haltgemacht haben, — daß es keinen philosophischen „Solipsisten" gegeben hat. Beweist dies nicht schon genugsam, daß unsere Überzeugung von der Realität eines Du ursprünglich ist und eine Evidenz besitzt, die unabhängig von der Überzeugungsevidenz in Hinsicht auf die tote, ja selbst die organische Welt ist? Auch auf die besonders von den Ethnologen und Soziologen erwiesene Veränderung der Weltanschauung, auch der toten und organischen Welt, zusammen mit der Veränderung der Grundformen der sozialen Organisation fällt von dieser These her bedeutendes Licht.[1]

Satz 3 ist schon von W. Wundt in seiner Kritik des Descartes und der immanenten Philosophie wiederholt richtig geltend gemacht worden. O. Külpe hat ihn in seiner Arbeit über „Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken" sogar experimentell erhärtet. Alle Geistesgeschichte — am deutlichsten der Übergang der griechischen Naturphilosophie zum Psychologismus des Protagoras und der Sophisten und zur Selbsterkenntnis des Sokratismus — bezeugt klar seine Wahrheit. Erst Hemmung und Leiden (zum Beispiel „Widersprüche" der dogmatischen Naturspekulation) führen zum Vollzug und zur Übung des reflexiven Aktes. Das „naive Verhalten" des heutigen Menschen ist überwiegende Außenweltszuwendung, begleitet von einer „natürlichen Reflexion", die ihm das Wissen der Akte gibt, in denen er sich der Außenwelt zuwendet. Es ist ebensowohl

[1] S. hierzu: E. Durkheim: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" (Paris 1910). Vgl. auch die Ausführungen in unserer vorhergehenden Abhandlung.

zu unterscheiden von der entwicklungsgeschichtlich älteren Haltung ekstatischer Hingegebenheit in Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung (Kind, Primitive, Tier), bei der auch diese natürliche Reflexion noch fehlt (auch im Erwachen aus der Narkose gibt es eine Stelle, da es noch fehlt), als von der Haltung künstlicher Reflexion, in der versucht wird, die Innenwelt selbst mit ausdrücklicher Absehung von der Außenwelt und ihren Daseinsformen und Gliederungen zu erfassen. Mit Recht hat auch H. Bergson immer wieder hervorgehoben, daß unsere Denkformen und unsere Sprache primär durchaus für die Außenwelt „gemacht" sind und daß wir bei aller Psychologie der unaufhörlichen Täuschungsquelle unterliegen, den Raum, die additiven Verhältnisse und die Seinsformen der Körperwelt in die Gegebenheiten der Seele hineinzusehen.

Satz 4 endlich ist bisher noch am wenigsten in seiner fundamentalen Bedeutung erkannt worden.[1] Alles in der Außenwelt „Gegebene" — alle Gestaltung, Qualitätenkombination — wird primär als spontane Handlung und als Ausdrucksfeld von Lebendigem gewahrt, die Körper als aktive Dinge von der Art des Urphänomens „Leib" — und dies keineswegs erst kraft eines Erfahrungsprozesses der „Einfühlung", der sogenannten „personifizierenden Apperzeption", oder wie man sonst diesen fiktiven Prozeß nannte, sondern kraft einer streng nativistisch zu verstehenden Einrichtung unserer Organisation. Die Strukturform des Leib- und Lebendigseins, die wir exemplarisch zuerst an uns selbst, an unserem „Leib" und seinen spontanen Handlungen und Ausdruckserfahrungen vorfinden, ist die den möglichen „Sinnesempfindungen" vorgegebene Urform, in die sie zu deren Ausstaffierung aufgenommen werden. Darum geht notwendig je eine organische, vitalistische Anschauung der Welt, das heißt eine Anschauung, die auch das, was die fortgeschrittene Anschauung „tot" nennt, als „lebendig" anschaut und in die spezifisch „biologischen" Wesenskategorien zu fassen sucht, einer dualistischen Anschauung,

[1] Vgl. Karl Joel: „Seele und Welt"; ferner Bühler: „Kinderpsychologie"; Koffka: „Grundzüge der psychischen Entwicklung"; ferner Lévy-Brühl: „Mentalité primitive"; siehe auch mein Buch: „Wesen und Formen der Sympathie". 2. Aufl., Bonn 1923.

respektive einer mehr oder weniger mechanistischen Anschauung voraus. Dies beweist sowohl die Kinderpsychologie als die Forschung über die Mentalität der Primitiven, als ferner die Geistesgeschichte der abendländischen Naturansicht, die bis zum Beginn der Neuzeit (in ihrer sozial vorwiegend „lebensgemeinschaftlichen" Periode) unter dem Bann des Aristotelischen Organizismus gestanden hat.

Es ist darum auch keineswegs ein Zufall, daß die ganze Periode des organizistischen Weltdenkens erkenntnistheoretisch realistisch orientiert war und daß der philosophische Idealismus des Bewußtseins erst mit der Überwindung dieser Periode und mit der formal mechanischen Betrachtung der Natur einsetzte. Mit dem Für-sich-sein, ferner mit der spontanen und durch uns nicht restlos regier- und beherrschbaren Bewegung, mit der geschlossenen unteilbaren Individualität, verliert das tot und zugleich als „tot" uns gegebene Ding auch weitgehend seinen Realitätscharakter; und man muß konsequent meinen, daß sein Sein in dem bloßen Gegenstand-sein für einen Verstand aufgehe. Ein streng formaler Mathematizismus der theoretischen Physik, wie ihn die Relativitätsphysik heute angebahnt, muß darum notwendig den „Idealismus" der toten Welt implizieren (bei Mitvoraussetzung der Mechanistik in der Biologie sogar der ganzen Natur), da dieses Weltbild zwar streng „allgemeingültig" und intersubjektiv ist, aber gleichwohl keinem Gegenstande mehr „Realität" beilegen kann. Bloßen Transformationsgleichungen und absoluten Konstanten (zum Beispiel der Lichtgeschwindigkeit) kommt eben keine „Realität" zu, sondern nur „Geltung"; ja wenn alles übrige anschauliche Sein gegenüber dem „Standort des Beobachters" „relativ" ist, wenn schließlich auch der Äther fällt und alle Annahmen über absolute Kraftzentren als angeblich organisch bedingte Einlegungen preisgegeben sind, so ist der absolute Idealismus unausweichlich. Daß freilich gerade der streng formale Mathematizismus und Idealismus der mechanischen Naturlehre — wie schon P. Duhem gesehen — nicht nur eine organizistisch gerichtete Metaphysik der ganzen Natur gestattet, sondern — ist seine pragmatistische Bedingtheit richtig begriffen — sogar einen

neuen Weg in eine organizistische Naturmetaphysik gebieterisch fordert, haben wir oben gezeigt.

Man kann unsere Betrachtung auch noch etwas erweitern. Die vier Gesetze der Realsetzung der Sphären folgen auch deduktiv aus der allgemeinen voluntativen Realitätslehre, wenn wir uns klar machen, in welchen Sphären und in welcher Ordnung das Widerständige oder Reale in ihnen nicht zufällig, sondern bei gleichen zufälligen Umständen wesensmäßig größer, besser gesagt, von je neuer Größenordnung wird: Offenbar da, wo unsere und jede mögliche Herrschaft über die Dinge und ihre Bestimmbarkeit und Begreiflichkeit durch „Verstand" zwecks dieser Herrschaft die relativ kleinere — und aus der Natur der Sache selbst heraus die kleinere ist. Sie ist aber die kleinste gegenüber dem absoluten Sein, sofern es real, das heißt „allmächtig" an souveräner Kraft gesetzt ist; sie ist am größten da, soweit und insofern die Welt einem idealen Mechanismus streng berechenbarer Bewegungen ähnlich ist. Sie ist menschlichen Personen gegenüber an Größenordnung kleiner — da wir sie als „freie" Geistwesen weder ohne ihre Einwilligung erkennen noch ihre Akte beherrschen und erzwingen können, da frei spontanes Selbstvollzogenwerden zum Wesen eben „geistiger Akte" gehört — als dem untergeistigen organischen Leben in Mensch, Tier und Pflanze gegenüber. Sie ist aber auch unvergleichbar kleiner gegenüber dem Leben als gegenüber dem Toten, da das Organische trotz seines Automatismus seine eigenen Ziele in phasengeordneter einmaliger Entwicklung (in der Gleiches nicht wiederkehrt und darum nichts streng vorherbestimmbar ist) verfolgt, als Individuum und Ganzheit unteilbar durch uns ist, da ferner die Faktoren seines Werdens durch experimentellen Eingriff nie streng isolierbar voneinander sind und da jeder Eingriff auch das Ganze mitvariiert und so den zu beobachtenden Prozeß verändert. Es kann also auch die Ordnung der Realsetzung der Sphären aus diesem Grunde gar keine andere sein als sie ist. Einer rein formal mechanistisch gedachten Erscheinungswelt möchte Kants transzendentaler Verstand seine Gesetze „vorschreiben". Der Welt, sofern sie Organisches real enthält — und nicht nur Schein-

organisches, das heißt Organisches als verborgener Mechanismus, in den nur unsere Seele den „Schein" von Leben hineinträgt —, vermag der Verstand sicher nichts vorzuschreiben; er muß warten, was geschieht. Die Determination des Soseins jedes vitalen Geschehens durch das Ganze seiner Anlage und Geschichte (und nicht nur durch den Inhalt des vorhergehenden Zeitdifferentials), die „historische Reaktionsbasis" jeder Handlung (Driesch), die „Mneme" alles Organischen (E. Hering), die „Andersheit" jedes Zustandes der lebendigen Substanz schon um der Zeitstelle allein willen, die der Zustand in der qualitativen Phasenordnung des betreffenden Lebenszyklus besitzt — es ist ja dieselbe Tatsache, die alle diese Formulierungen ausdrücken —, macht ein strenges Vorhersehen und damit die volle Lenkbarkeit der Lebensgeschehnisse nicht um unserer mangelnden Einsicht in die Kausalverhältnisse willen, sondern aus der Sache selbst heraus unmöglich. Nur noch Phasenregeln respektive Zeitordnungsregeln der Geschehnisse sind hier im höchsten Falle zu finden möglich, nicht mehr metrisch bestimmte Zeitfolgegesetze. Auch diese aber verschwinden da, wo Wollen und Handeln freier Personzentren in Frage kommt und jene Selbstbestimmung des Soseins der Handlung durch die (absolute) Individualität der Person, und ihres Daseins durch den Aktus des Willensfiat (oder dessen Unterlassung). Mag hier um der vital-organischen Daseins- und Wirkunterlage der aller zeitlichen und räumlichen Mannigfaltigkeit überhobenen „Person" willen auch noch vieles objektiv richtig „vorhergesehen" werden, ja kraft des nach-lebenden „Verstehens" der sinneinheitlichen Motivationsprozesse ihres Verhaltens oft tatsächlich leichter und besser als in der Gegenstandswelt der toten und organischen Natur, wo sich das „Verstehen" immer mehr der Nullgrenze nähert —, so sind aus der Natur der Sache heraus doch auch die Motivationen niemals „zwingend" und nie „notwendig wirksam" für das Verhalten der Person. Ein strenger „Determinismus" dem Wirklichen gegenüber ist daher nur möglich unter der fiktiven, der „Als ob"-Voraussetzung, es gäbe im Realen weder echt Vitales noch echt personenhaft Geistiges. Das aber ist die Voraussetzung, die alle formal mechanische

Weltansicht tatsächlich, aber selten bewußt ihrer nur praktischen Motive, macht, — ihres selbst ganz irrationalen Axioms: die Welt „müsse" restlos lenkbar sein.

WISSENSSOZIOLOGISCHE SCHLUSSBETRACHTUNG.

Unsere vorangegangenen Untersuchungen haben uns gezeigt, ein wie geradezu gewaltiger Wandel in der philosophischen Auswertung der formalmechanischen Naturansicht im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung bis zur Gegenwart stattgefunden hat. Wie wechselreich und gewunden dieser historische Prozeß auch gewesen ist — zwischen den Polen eines „Materialismus" und der zuletzt beschriebenen von uns akzeptierten Lehre, — die Grundrichtung des Prozesses und seine Hauptphasen stehen vollständig fest. Diese Richtung ging auf steigende Relativierung der formalmechanischen Naturansicht gegenüber ihrer absoluten und realistischen Deutung. Jeder große Name fast in der Geschichte der modernen Philosophie bis Leibniz, Kant, aber auch innerhalb des Positivismus und Pragmatismus (Hume, Comte, Spencer, E. Mach), bedeutete hier eine neue Relativierung. In der physikalischen Wissenschaft aber bedeuten die größten Forschernamen, zum mindesten von Hertz bis zu A. Einstein und M. Planck, eine steigende Formalisierung, Mathematisierung, und das heißt zugleich Entmaterialisierung und Absehung von realen und absoluten Deutungen der Gegenstände der theoretischen Physik.[1] Als Hertz seine berühmten elektromagnetischen Grundgleichungen im materialmechanischen Sinne auszudeuten verzichtete und im Gegensatz zu dieser alten Forderung alsbald noch die Versuche von Helmholtz auftraten, die Mechanik der Massen diesen Grundgleichungen zu unterstellen, war das schon eine bedeutsame Etappe auf dem Wege zur Formalisierung. Heute gehört die alte materialmechanische Naturansicht bereits

[1] S. hierzu Pierre Duhem: „Über Sinn und Struktur physikalischer Theorien". Sehr gut zeigt dasselbe Th. Haering: „Philosophie der Naturwissenschaft", München 1923.

der Geschichte an und sie wird nie wieder auferstehen.[1] Die Relativitätsphysik räumte auch in der positiven Wissenschaft mit der Grundvoraussetzung jeder realistischen mechanischen Naturansicht, die philosophisch schon Kant, vor ihm Leibniz zerbrochen hatte, vollständig auf, indem sie den unendlichen „absoluten" Raum, die unendliche „absolute" Zeit und die „absolute" Bewegung — die fast komische Vorstellung einer „Materieninsel" in diesen unendlichen Leerformen —, die bis zu Einstein trotz Machs trefflicher Vorarbeit doch niemals prinzipiell und konsequent aus dem System ausgeschieden waren, vollständig beseitigte. Die Quantentheorie erschütterte den Kausalbegriff der älteren material mechanischen Naturansicht; die statistischen Methoden den altmechanischen Begriff des „Naturgesetzes". Erst jüngst fiel auch das Prunkstück der „Energetik", das „Prinzip der Erhaltung der Energie", der Statistik zum Opfer.

Betrachtet man diesen Geschichtsprozeß im Sinne einer soziologischen Methode, wie wir es in der ersten Abhandlung dieses Bandes getan haben, so möchte ich hier mit einigen Worten noch die Übergänge aufzeigen, die zwischen den hier und dort behandelten Problemen bestehen.

Frägt man nämlich: Was bedeutete denn wissenssoziologisch die ursprüngliche Real- und Absolutsetzung der mechanischen Naturlehre? — so ist die Antwort nicht schwierig. Diese Erhebung der mechanischen Naturlehre — die in den Grenzen ihrer aufgewiesenen Gültigkeit und Ungültigkeit als streng formale Lehre ein nie aufhebbares Recht besitzt, nämlich als „Technologie aller Technologien", als die dauernde gedankliche Leiterin und Führerin menschlicher Herrschaft über die Natur und das heißt zugleich indirekt zur Befreiung des Geistes im Menschen; die aber als metaphysische Lehre und Wegsperrung aller anderen Arten von Naturerkenntnis und möglichem Wissen um die Welt überhaupt ebenso notwendig zur Ertötung des Geistes und zur Vernichtung aller Freiheit führt — war nur eine „Ideologie" der aufstrebenden „bürgerlichen Gesellschaft", ja die Ideologie, die oberste Grund-

[1] Vgl. M. Planck in „Physikalische Rundblicke", den Aufsatz „Die mechanische Naturansicht", Leipzig 1922.

ideologie dieser Gesellschaft. In ihr verwechselte diese neue Gesellschaft ihr bloßes „Arbeitsfeld" mit der „Welt" selbst und ihrer Ontik — verwirrte die Grenzen zwischen „Arbeit und Erkenntnis". Die aristotelisch-scholastische Philosophie und Metaphysik als mittelalterliche Institution — so sehr begrenzt ihre Wahrheitselemente sind — erlag nicht den theoretischen Gründen dieser neuen mechanischen Philosophie, sondern an erster Stelle ihrem praktischen Erfolg. Sie (d. h. die Wahrheitselemente in ihr, zum Beispiel ontologische Grundeinstellung, Realismus, Objektivität der Qualitäten, Formen, Gestalten, Ideen, Zieltätigkeiten) unterlag geschichtlich ferner darum, weil sie die neue Ansicht, anstatt sie auf eine bestimmte eng umgrenzte Erkenntnisaufgabe praktischer Abzweckung zu relativieren, einfach bestritt, sie also auch ihrerseits für reine Theorie hielt. Sie unterlag ihr endlich auch darum notwendig, weil sie selbst ein Weltbild gab, das einseitig nur die statische Seite der Welt, nicht die zeitlich-dynamische kennt, das außerdem als Biomorphismus die Eigenart des Anorganischen und des Geistigen grundsätzlich verkennt, wie das jeder Kultur vorwiegender Lebensgemeinschaft mit handwerklicher Technik entspricht; — ein Weltbild ferner gab, das kein eigentliches Realprinzip für das Weltverständnis besitzt.

Diesem Zusammenhang entsprechend bedeutet die fortlaufende Relativierung des mechanischen Natur- und Weltbildes soziologisch auch die immer neue Einschränkung der Macht und geschichtlichen Bedeutung des bürgerlichen Unternehmertums (als des Kernes der bürgerlichen Gesellschaft) durch Entstehung immer neuer Klassen, die sich nach unten und oben hin von ihr abdifferenzieren und in steigende Kampfeshaltung zu ihr geraten. Der philosophische Pragmatismus in seinen tiefen Irrtümern, der alles und jedes Wissen zu einem Instrument der Arbeit macht, ist nur die Gegenideologie der neuen Klasse des Proletariats gegen die „Ideologie" der realistisch und rein intellektualistisch verstandenen mechanischen Naturlehre. Beide Klassen aber sind als Klassen für alles Bildungswissen und Erlösungswissen völlig unschöpferisch;

sie übernehmen in diesen Dingen fast nur kirchliche Traditionen, die immer unlebendiger und starrer werden.

Dabei liegt aber keineswegs das Unrecht und der Irrtum, respektive die Täuschung der „Ideologie", ausschließlich auf seiten der neuen unterbürgerlichen Klassen. So völlig unsinnig ihr philosophischer Pragmatismus und Marxismus ist, so relativ berechtigt ist, wie wir zeigten, ihre pragmatische Auffassung der anspruchsvollen rationalistischen Metaphysik des bürgerlichen Unternehmertums. Andererseits aber behält das Bürgertum durchaus recht, wenn seine gelehrten und forschenden Exponenten immer neu „reine" Naturerkenntnis fordern und für möglich halten; und es irrt nur darin, daß es die relativ pragmatistische Bedingtheit dessen, was es selbst für den Inhalt „reiner" Naturerkenntnis hält, nicht begreift. Es würdigt die Philosophie — im Mittelalter „ancilla theologiae", das heißt soziologisch: Dienstmagd feudaler und priesterlich autoritärer Schichten, die im Menschen vor allem eine zu hütende „Herde" sehen — umgekehrt herab zu einer Dienstmagd der realistisch gefaßten mechanischen Wissenschaft, der „nuova sciencia", das heißt zu einer Dienstmagd seiner Klassenideologie. Die ernste Philosophie und Metaphysik wird in diesen Zeiten Sache „einsamer" Individuen, die nur kleine Bildungseliten um sich scharen (Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann zum Beispiel). Derbe autoritäre Kirchenlehren bestehen daneben — unverbunden mit der wirklichen Metaphysik des Bürgertums, die tatsächlich Leben und Handeln leitet. Diese Lehren gewinnen nach anfänglichem vollendetem theoretischem Bankrott durch das hochedle Zeitalter der Aufklärung im neunzehnten Jahrhundert als gleichfalls pragmatische Instrumente der Massenbändigung („Religion fürs Volk") wieder bedeutenden Anhang toten oder doch unechten Glaubens, auch im ursprünglich revolutionären, später aber in „Autorität und Tradition" flüchtenden Bürgertum selbst, — das heißt bei den Enkeln des ursprünglich demokratisch-revolutionären Bürgertums. Man lernt die ältesten überwundensten Dinge schließlich selber „glauben", um der renitenten Masse ein „Vorbild" zu geben an „demütigem" Glauben;

aber man vollzieht seine Geschäfte selbstverständlich weiter im Sinne der bürgerlichen Metaphysik des Materialismus. Mit weitgehendem Rechte nennt K. Marx diese Art „Religion" der bürgerlichen Klasse eine bloße „Ideologie" ihrer Klasseninteressen, verfällt aber töricht genug dem Irrtum, anzunehmen, daß Religion und Metaphysik dies immer und zu allen Zeiten gewesen sei. (Materialistische Geschichtsauffassung.)

Dieser unerfreuliche Zustand der intellektuellen Kultur im Zeitalter des Hochkapitalismus, kann nur in den geschilderten Prozessen der Relativierung der mechanistischen Metaphysik und des Emporstrebens „wirklich" reiner Naturerkenntnis einerseits, des Emporsteigens wirklicher Philosophie und Metaphysik andererseits, langsam überwunden werden. Er wird es dadurch, daß der wachsende und fortschreitende Kapitalismus allmählich wieder eine ganze Schicht rein erkennender Menschen und zugleich solcher Menschen, die mit den autoritativen Klassenlehren, mit bürgerlicher und proletarischer Metaphysik — das heißt mit absoluter Mechanistik und philosophischem Pragmatismus — gleichsehr gebrochen haben, wieder zu tragen vermag. In dieser Elite und ihren Händen allein ruht die Zukunft der menschlichen Wissensentwicklung. Sowohl die Wissenschaft als die Philosophie wird sich in ihnen allmählich wieder der unwürdigen Dienstschaft an die Interessen bloßer technischer Herrschaft über Natur und Mensch und nicht minder an die Interessen der revolutionären Sprengung dieser Herrschaft durch das wachsende Ressentiment der Unterschichten entwinden. Der gegenwärtige momentane Scheinrückfall in die Dienstschaft der Kirchen, die neu-romantische Seelendekomposition, wird nicht andauern. Sie bedeuten nur Flucht enttäuschter Oberklassen in die bislang „festesten Häuser", welche die wachsenden Erdbeben der kapitalistischen Gesellschaft bis zum Weltkrieg und den folgenden Revolutionen noch überstanden haben.

Die Zukunft aber besitzt eine neue selbständige Erhebung des echt philosophischen und metaphysischen Geistes.

UNIVERSITÄT
UND VOLKSHOCHSCHULE

UNIVERSITÄT UND VOLKSHOCHSCHULE

Ob und in welcher Weise die deutsche Universität an der Aufgabe einer neuen und systematisch ergriffenen Art deutscher Volksbildung, soweit sie die sogenannte Volkshochschule zu vermitteln vermag, mitzuwirken berufen und fähig sei, ist eine Frage, deren praktische Lösung Geist, Wesen, Ziele und Organisation der deutschen Volksbildung nicht weniger tiefgreifend bestimmen wird wie Geist, Wesen, Ziele und Organisation der deutschen Universität selbst. Gewiß! Im großen und ganzen sind die Universitäten die alten, festen, gegebenen und bewährten Wirklichkeiten — Produkte einer jahrhundertelangen Geschichte —, und die Forderung einer neuen Art systematischer Volksbildung und der dazu nötigen Organisationen sind das Neue, Werdende, Labile — eigentlich nur ein sich erst realisierender Gedanke. Es ist daher kein Wunder, daß nach der Regel, nach der alle Bildung ihren Gang „von oben nach unten" nimmt, so viele Bewegungen zur Volksbildung vor Krieg und Revolution in verschiedenen Nationen in der spezifischen Form der sogenannten „Universitätsausdehnungsbewegung" auftraten. Das Bild der „Ausdehnung" vermittelt dabei die täuschungsreiche Vorstellung, daß etwas, das seinem Wesen und seiner Qualität dasselbe bleiben solle, was es ist, einfach einen erweiterten Wirk- und Machtbereich gewinnen solle. Heute, nach Krieg und Revolution, liegen aber — zum mindesten in Deutschland, auf das wir uns im wesentlichen beschränken — die Dinge ganz anders. Die Universität ist selbst nicht mehr die feste, sichere Größe, die sie gewesen ist. Nicht nur hat sie selbst und haben die aus ihr hervorgegangenen aka-

demischen Berufe, haben ihre Lehrer wie ihre Studentenschaft, ebensowohl ökonomisch als ihrer sozialen Geltung nach aufs schwerste um ihr Dasein zu ringen, sondern sie sieht sich, als die höchste Schule der Führerschaft, unter der sie in so tiefe Not geraten ist, auch in weitem Ausmaße gleichsam auf die Anklagebank versetzt — sei es mit Recht oder Unrecht. Ein Strom ätzenden Mißtrauens, wenn nicht sogar Überlegenheitsgefühles, schlägt ihr gerade aus denjenigen Volkskreisen, denen die neue Volksbildung vor allem zugute kommen soll, den Arbeiterkreisen, entgegen. Wahrlich keine geeignete Gemütshaltung für eine Universitätsausdehnung! Und zu all dem tritt nun noch eine Tatsache, die unsere Frage heute so besonders schwierig und verwickelt macht: die mit der Forderung und dem Unternehmen einer dem republikanischen und demokratischen neuen Deutschland entsprechenden neuen Volksbildung gleichzeitig gegebene Forderung und Durchführung einer mehr oder minder weitgreifenden Reform der deutschen Universitäten selbst. Ganz abgesehen davon, daß unter allen Umständen jede sogenannte Universitätsausdehnungsbewegung auf den Geist und das Wesen der Universitäten selbst erheblich verändernd zurückwirken muß, haben wir es bei unserer Fragen heute also nicht mit der Relation einer festen, gegebenen und einer veränderlichen, werdenden Größe zu tun, sondern mit einer Relation zwischen zwei veränderlichen und werdenden Größen. Die Feststellung, daß die Fragen der möglichen Leistung der Universität für die Volkshochschule und andrerseits der Universitätsreform selber untrennbar ineinander verflochten sind, daß also eine Universitätsausdehnungsbewegung als Grundform der deutschen Volksbildung in der Volkshochschule gar nicht mehr ernstlich in Frage kommen kann, scheint mir daher ein wichtiger Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen zu bilden. Die in Deutschland vor dem Kriege nicht eben großzügige, unsystematische — in Österreich besonders durch Ludo Hartmann inaugurierte bei weitem stärkere und vom Staat weit mehr geförderte — Universitätsausdehnungsbewegung war ein Versuch, von den Hochburgen einer festgelegten, zum Teil stark erstarrten, aber höchst selbstbewußten bürgerlichen Kultur aus den Volksmassen eine Bildung nach

unten darzureichen, deren Auswahl und Darbietungsform fast ausschließlich durch die gelehrten Träger dieser Kultur bestimmt waren. Staatspolitische Gesichtspunkte politischer Gesinnungsbildung und -beeinflussung, „Kampf" gegen die Sozialdemokratie, die in ihren Kreisen selbst eine weitmaschige Organisation zu antibürgerlicher Bildung geschaffen hatte (analog wie der Katholizismus und das Zentrum im Katholischen Volksverein, Borromaeusverein usw.), besaßen auf diese Auswahl erheblichen Einfluß. Eine aus den Arbeitermassen selbst spontan herausquellende geistige Bewegung zum Erwerb und zur Erringung einer mehr als fachlichen, technischen oder bloß parteipolitischen Bildung fehlte; und nicht minder fehlte eine Mitbestimmung der Bildungsinhalte und der Form ihrer Darreichung durch die Arbeiter selbst. Das Ganze trug in gewisser Weise den Charakter einer Wohltätigkeit. Unsystematisch fielen da und dort Brocken von der reichbesetzten Tafel der höchsten Bildungsschichten nach unten — es konnte sie auflesen, wer mochte! Heute nun aber ist das alte Selbstbewußtsein, die Starrheit und Fixiertheit dieser Bildung tief erschüttert. Und gleichzeitig ist eine aus den Volksmassen selbst spontan herausquellende Bewegung da, die nach Menschenbildung schlechthin an erster Stelle verlangt, um so mehr, als die allgemeine Verkürzung der Arbeitszeit das einst gültige Dehmelsche „Nur Zeit!" eingeschränkt hat. Hierzu tritt die tiefgehende Erschütterung der sogenannten „Weltanschauung" des Proletariats, des Marxismus selbst, die ein einfaches Weiterschreiten auf dem Boden bisheriger Parteischulung und Parteibildung verbietet.

Will man nicht ganz äußerliche Fragen der Organisation in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken, so wird man bei dieser verwickelten Lage des Problems „Universität und Volkshochschule" zunächst ausgehen müssen von einer ganz neuen Gesamtüberschau über den Bildungs- und Wissensbedarf unseres Volkes überhaupt, und von der Frage, ob und wieweit der bisherige Aufbau des deutschen Bildungswesens diesem Bedarf entspricht. Denn in dieser Frage finden sowohl die Probleme der Universitätsreform als die große Frage der Volkshochschule ihre umfassende Einheit und ihre Verwurzelung. Ferner wird man die Ziele, die sich die reformierte

Universität und die Volkshochschule zu setzen haben, mit besonderer Berücksichtigung der Symptomatik der Fehler und Mängel unserer bisherigen Bildungsart ins Auge fassen müssen, um von hier erst zu den Fragen der praktischen Organisation des Zusammenwirkens von Universität und Volkshochschule vorzudringen.

Im folgenden seien die Fragen der Universitätsreform soweit behandelt, als sie für das Verhältnis von Universität und Volkshochschule von Bedeutung sind.

I. ZUR UNIVERSITÄTSREFORM.

Die Hauptziele der höchsten Bildungsanstalten eines modernen zivilisierten abendländischen Volkes sind folgende:

1. Möglichst gute und getreue Bewahrung und Überlieferung der von der gemeinsamen Geschichte der abendländischen Völker erarbeiteten höchsten Wissens- und Bildungsgüter.
2. Möglichst methodische, pädagogische und kraftsparende Lehre und Unterweisung zu Berufs- und Fachausbildung aller im Dienste des Staates, der Kirche und der Gesellschaft stehenden „Fachleute", Beamte aller Art, der freien Berufe, Kaufleute usw.
3. Methodische Fortführung der wissenschaftlichen Forschung.
4. Möglichst allseitige geistige Durchformung und Durchbildung der menschlichen Persönlichkeit durch Lösung der spezifischen „allgemeinen Bildungsaufgaben"; schließlich die höchste Beseelung dieser Bildungsaufgabe durch persönliche Vorbilder, an denen sich jeder Mensch ebensosehr ein Beispiel nimmt, als er sie als Maß über sich und seinem Verhalten empfindet.
5. Die möglichst richtige, einfache und zweckentsprechende Vermittlung aller Wissens- und Bildungsgüter durch die verschiedenen Schichten und Klassen des Volkes hindurch, das heißt also auch durch die Vermittlung von Zwischeninstitutionen, die zwischen den höchsten

Schulen, Forschungs- und Bildungsanstalten und dem, was jeder durch das Leben und die Volksschule lernt, in der Mitte stehen. Hierher gehört das Volksbildungsproblem, also auch das Problem der Volkshochschule.

Ganz sicher ist nun eins: — nämlich daß das bisherige deutsche System den beiden letzten Aufgaben gegenüber am allermeisten versagt hat. Aber auch in bezug auf die drei ersten Aufgaben ist eine Reform notwendig; das wird auch von den staatlichen Stellen offen anerkannt. „Das Bedürfnis nach Reform unseres akademischen Lebens wird ziemlich allgemein anerkannt; am wenigsten noch von den Professoren, stärker von den Studenten, am stärksten gewiß vom akademischen Nachwuchs, den Privatdozenten und den vielen Geistigen außerhalb des engeren Rahmens der Hochschulen," stellte der preußische Kultusminister Becker in der Deutschen Allgemeinen Zeitung 1918 fest.

Ich frage nun zuerst: Wie waren oder sind noch diese oben skizzierten Aufgaben in unseren deutschen Bildungsanstalten verteilt? Wie sollen sie verteilt werden? Wie können sie es auf Grund der Anknüpfung an das Gegebene?

Das ganz Eigentümliche der deutschen Bildungsanstalten in ihrer Beschaffenheit vor dem Kriege bestand darin, daß die großen Aufgaben, welche die Kulturpolitik jedes modernen Volkes zu lösen hat, in einer unerhört einseitigen Weise an ein einziges Institut gebunden waren: an die deutsche Universität. Dadurch entstanden tiefgehende Widersprüche im geistigen Körper dieser Universität, die immer mehr zunahmen. Die deutsche Universität ist, wie alle Universitäten, mittelalterlichen Ursprungs. Ja, sie ist nach meiner Meinung die der mittelalterlichen Gesellschaft und Bildungsgliederung allein angepaßte Form der höchsten Bildungsanstalt. Das Mittelalterliche an ihr liegt vor allem in jener primitiven Einheitlichkeit und Nichtdifferenzierung der Aufgaben, die sich die Universität stellt, und die die deutsche Universität länger als die Universitäten anderer Nationen bewahrte. Wie schon ihr Name sagt, soll sie nicht einem bestimmten Zweck dienen, wie

es zum Beispiel bei den „Hochschule" genannten Instituten der Fall ist: eine Hochschule ist immer eine Hochschule „für etwas", für Technik, für Handel, für landwirtschaftliche Ausbildung usw. Zu dem Namen Universität kann man ein solches „für" nicht setzen. Die Universität will ja im Gegenteil das „totum" sein, das Ganze, das Allumfassende, das heißt, sie will die „universitas" des Wissens und der Bildung darstellen. Ein begrenztes Ziel lehnt ihre Idee ab. Der Gedanke der Universität ist sozusagen nur ein vergrößertes Abbild jener Bücher, die wir beim Antiquar zuweilen mit Erstaunen aufschlagen, in denen auf den ersten Seiten die Schöpfung des Menschen berichtet ist, weitere Teile uns aber auch Theologie, Geographie, die Haupteinrichtung der Natur und die Hauptphasen der Menschengeschichte kompendiös darlegen. Die Forschung als solche trat in den älteren Instituten, wie sie aus der mittelalterlichen Ordnung erwachsen sind, gegenüber Überlieferung und Lehre zunächst weit zurück. Alle Bildung war an erster Stelle religiös inspiriert. Andererseits konnte sich im Mittelalter bis hinein in das 18. Jahrhundert die Bildungsaufgabe bei den noch wenig differenzierten Fächern innigst mit einer wissenschaftlichen Fachausbildung durchdringen; die philosophische Fakultät, ein heute noch bestehendes sonderbares Fossil aus dieser Zeit, hielt kräftig die Fächer unter der Philosophie, der „Königin der Wissenschaften", zusammen. Ein fachgeschultes Staatsbeamtentum, das erst der absolute Staat langsam durch Beseitigung der ehrenamtlichen aus dem Feudalismus stammenden Beamtenschaft schuf, war noch nicht vorhanden; die liberalen Berufe waren wenig zahlreich, Wirtschaftsbeamtenschaft fehlte vollständig. Die lateinische Sprache hielt diese Bildungsstätten ab, sich national zu verengen und bildete die Grundvoraussetzung für den Bestand jener „kosmopolitischen Gelehrtenrepublik", von der noch Kant spricht.

Die jungen Wissenschaften der Natur und des Geistes, vor allem auch die gesamte moderne Philosophie (aus der ja diese erst herauswachsen), sind mit ganz wenigen Ausnahmen außerhalb dieser Universitäten, ja meist im scharfen Gegensatz zu ihrem scholastischen Lehrbetriebe entstanden. Bis zu Kant war zum Beispiel kaum ein einziger moderner Philosoph

ersten Ranges Lehrer an einer Universität, und auch Kant pflegte noch zwischen sich als „Professor" und als „Forscher" aufs nachdrücklichste zu unterscheiden. Will man nun die heutige deutsche Universität in ihrer historischen Voraussetzung verstehen, so muß man sich klarmachen, daß sie — unter prinzipieller Aufrechthaltung dieser mittelalterlichen Form der „universitas" und vielfach noch mit den Resten ihrer ursprünglich sehr weitgehenden, erst durch den absoluten Staat allmählich gebrochenen Selbstverwaltung ausgerüstet — eine prinzipiell neue Gestalt erst durch jene großartige Reform erhielt, die während der Befreiungskriege von Preußen ausging und deren führende Geister im Einvernehmen mit ausgezeichneten weitsichtigen Ministern standen. Es sind vor allem J. G. Fichte, der erste Rektor der Universität Berlin, Schleiermacher, der den vom König akzeptierten Plan der Universität Berlin ausgearbeitet hat, die Brüder Humboldt, von denen besonders Wilhelm den denkbar größten Einfluß auf das deutsche Bildungswesen ausübte,[1] Süvern und andere mehr. Als diese Männer auftraten, galt es vor allem, „den Bürger aus dem Beengenden seiner unmittelbaren wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse zu lösen, sein Bewußtsein von den Standesschranken freizumachen und ihn über den bloßen Nützlichkeitsgedanken zu erheben". Selbst als Fichte — dessen Nationalgedanke selbst noch stark kosmopolitisch gefärbt war und der bei dem Wort „Nation" nicht an nationale „Arbeit", „Machtentfaltung", „Wirtschaft" und dergleichen dachte, sondern an erster Stelle an nationale Geisteskultur (Sprache)[2] — versuchte, der Berliner Universität vor allem den Charakter einer deutschen nationalen geistigen Erziehungsanstalt aufzuprägen, wandte sich Schleiermacher mit seinem rein wissenschaftlich orientierten Plane dagegen und setzte seine Sache durch. Forschung und Menschenbildung, das waren die Ziele, die im Mittelpunkte des Interesses dieser Männer bei ihrer Reform standen; deshalb fiel die Frage der Berufsbildung und der Fachbildung

[1] Vgl. G. E. Spranger, „Kultur und Erziehung", S. 30. (Leipzig 1919.)

[2] Fichtes „Geschlossener Handelsstaat" ist nur der als notwendig deduzierte verfassungsmäßige und ökonomische Unterbau für diesen geistig orientierten Nationalgedanken.

aus ihrer Reform ursprünglich stark heraus. Die paar Militärschulen, Industrieschulen, Kunstschulen, die damals bestanden, lagen tief unter dem Geiste der Institution, die jene Männer schufen. Erst aus der an der Universität empfangenen wesentlich philosophischen und humanistischen Bildung heraus sollte man zu einem Berufe kommen. Diese Tatsache erklärt uns vor allem, daß die Fachhochschulen (die technischen Hochschulen, die Handelshochschulen, die landwirtschaftlichen, tierärztlichen Hochschulen, Forst- und Bergakademien usw.) fast allesamt außerhalb der Universität entstanden; ferner, daß die gegenwärtige Universität, obgleich sie selbst unter dem Drucke der Verhältnisse in ihrer Hauptleistung längst zu einer ziemlich willkürlichen Summe von Fachschulen geworden ist, gleichwohl nicht den Geist der Fachschule besitzt, sondern der Gesinnung und der Anschauung ihrer Lehrer gemäß heute noch ihre Aufgabe in der Förderung der wissenschaftlichen Forschung sieht. „Immer noch wird von den Professoren der Gedanke festgehalten," so sagt einmal Becker, „daß die Universität nur Forscher, das heißt Gelehrte, auszubilden habe." Und er fährt fort: „Die Universität ist aber auch eine Ausbildungsstätte für die wissenschaftlich unterbauten Berufe. 95 Prozent unserer Studenten werden in ihrem ganzen Leben niemals forschen." Und dennoch werden diese jungen Leute an der heutigen Universität nicht mit der Intention auf ihre Berufsausbildung unterrichtet und erzogen, sondern zu kleinen Forschern erzogen —, wovon unter anderem ein Zeugnis die überall im Ausland fast berüchtigte deutsche Doktorarbeit, die irgendein wenn auch noch so minimales, oft mit vielen Brillen gesuchtes Steinchen zum Bau der Wissenschaft herbeischleifen muß, bloß damit der Kandidat den oft nur sozial bedeutsamen, für Connubium und andere Zwecke wohlbewährten Titel eines „Doktors" mit nach Hause nehme. Die jungen Gelehrten, die zu Professoren werden, fühlen sich so selbst wieder nicht an erster Stelle als Lehrer, sondern als Forscher; sie wissen auch, daß sie weit weniger an erster Stelle nach ihrer Lehrbefähigung und ihrem Lehrberuf als nach ihrer wissenschaftlichen Leistung gewertet werden. Der Lehrberuf gilt ihnen meist als eine untergeordnete Sache. „Nirgends trat dies so deutlich zutage,"

sagt Becker, „wie bei den künftigen Oberlehrern. Diese werden nicht zu Lehrern, sondern zu gelehrten Philologen, Naturforschern und Mathematikern erzogen, aber beileibe nicht zu Pädagogen.“ Da sie sich an dem Berufsideal des Forschers messen, das ihrer wirklichen Tätigkeit und Aufgabe als Staatsbeamten gar nicht entspricht, fühlen sie sich ebenso wie die Theologen, die nicht zu Pfarrern und Pastoren, sondern zu gelehrten Philologen und Historikern erzogen werden, natürlich häufig tief unbefriedigt. Das also ist der erste fundamentale Widerspruch in unserer Universität von heute: daß sie de facto unter dem Druck der Verhältnisse gar nicht mehr „universitas“ ist, sondern eine Summe von Fachschulen; daß sie gleichwohl aber nicht Fachschule sein will, sondern Erziehungsstätte für Forscher durch Forscher. Sie wurde „eine verschämte Fachschule, eine Fachschule mit ‚schlechtem‘, nicht mit gutem Gewissen“.

Die Folgen dieses der deutschen Universität allein eigenen Prinzips der Einheit von Lehre und Forschung sind aber schließlich für beide, für die Berufsunterweisung wie für die Forschung, gleich fragwürdig geworden. Einerseits fühlen sich die Forschernaturen überlastet mit der Aufgabe der Stoffüberlieferung, die eben zu einer Fachschule notwendig gehört. Sie führen darum — je echtere Forscher sie sind — ein doppeltes Leben. Ihre Kraft und Zeit wird zu Aufgaben verbraucht, die eine „tüchtige Gesellenschaft“ (Becker) viel besser leisten könnte; sie käuen Dinge wieder, die ihnen langweilig geworden sind. Da sie ihre Liebe der Forschung zuwenden, haben sie für die einzige geistige Beseelung, die Stoffüberlieferung besitzen kann, die genau durchdachte pädagogische Methodik der Stoffüberlieferung, meist am wenigsten Interesse. So machen sie das, wozu ihre der Forschung verlorengehende Kraft mißbraucht wird, oft nicht einmal gut. Dinge, die in tausend Büchern stehen und die der Kandidat mit einigem Hausfleiß ganz ohne Vorlesung lernen oder in einem guten Repetitorium nachlesen könnte, müssen sie vom hohen Katheder herab vortragen. Ein Vorzug wäre es schon, wenn die Vorlesung wenigstens auf Grundbegriffe und Methodik beschränkt wäre und die Stoffüber-

lieferung anderweitig erfolgte, zum Beispiel in Seminar und Proseminar. Becker rät darum eine Umkehrung des bisherigen Gewichtsverhältnisses von Vorlesung und Seminar an.

Andrerseits wird aber auch die Forschung durch dieses System nicht minder geschädigt. Ganze Wissenschaften, die vergleichende Physiologie der Tiere zum Beispiel, sind an der Universität wie heimatlos. Wer sie betreibt, hat kein Fortkommen. Die für den Fortschritt des Wissens so eminent fruchtbaren Grenzfragen verschiedener Wissenschaftsgebiete werden, da sie in keines der auf Berufe abgezweckten „Fächer" klar hineinpassen, leicht vernachlässigt. Die sachlichen Zusammenhänge, denen der Forscher nachgeht, führen eben den Geist auf ganz andere Linien als die zweckhafte Zusammenfassung eines Gebietes von Wissen zum Dienste an Fach und Beruf. Eine gewisse Utilitarisierung der Wissenschaft, die das Ausland, auch das uns wohlwollende, nicht ganz zu Unrecht der deutschen Wissenschaft der letzten zwanzig Jahre nachsagt, hat gleichfalls darin ihren Grund. Auch vorschnelle Entscheidungen wissenschaftlicher Probleme werden dadurch leichter herbeigeführt. Der Professor als Fachlehrer darf nicht leicht sagen: „Ich weiß es noch nicht." Die Praxis fordert Entscheidung. Dies wirkt auf die gesunde Forscherskepsis und -kritik schädlich zurück. Aber nicht weniger wird auch die Berufs- und Fachausbildung geschädigt. Der Professor fühlt sich ja doch „eigentlich" als Forscher. Selten hat sein Geist Gegenwarts- und Wirklichkeitskontakt genug, um gerade das zu sagen, was die Berufsbildung erheischt. Die für die Berufsbildung so wichtige Charakter-, Willens- und Herzenseinstellung in der spezifischen Berufshinsicht (Richtercharakter, ärztlicher Charakter) wird wenig gepflegt. Kleine Gelehrte ohne Weltkontakt und leere Intellektualisten, denen unverdautes und im Berufe unanwendbares gelehrtes Wissen im Bauche klappert, verlassen so in Mengen die Universität. An Wissen reich, an Stellungnehmen-können und an Verantwortlichkeits- und Mitverantwortlichkeitssinn für diese Stellungnahme arm — das ist der Eindruck, den unsere die Universität verlassende akademische Jugend leider so oft dem objektiven Auge macht.

Aber nicht nur zwischen Forschung und Fach- beziehungsweise Berufsunterweisung besteht eine solche Spannung. Sie besteht in nicht geringerem Grade zwischen diesen beiden bisherigen Aufgaben der Universität einerseits und der höheren geistigen Allgemeinbildung sowie der Persönlichkeitsbildung andrerseits, die sie sich gleichfalls zum Ziele setzt, — ja, für die sie in Deutschland fast als einziges Institut in Frage kommt. Hier berühren wir den schwersten der angezeigten Mängel der deutschen Bildung überhaupt. Wir sahen, daß W. v. Humboldt, Fichte, Schleiermacher, die geistige Menschenbildung durch Philosophie, Geschichte, Religion, Dichtung, Kunstwissenschaft an die erste Stelle ihrer Universitätsreform gesetzt hatten. Diese Art philosophisch-humanistischer Wissenschaft meinte Goethe, wenn er das für seine Zeit sinnvolle, heute ganz falsche Wort sprach: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion." Ein christlich durchseelter, weltoffener philosophischer Pantheismus hielt diese Art von Wissenschaft zusammen. Erst im Besitze solcher „Bildung" — gewonnen unter Lehrern, die als persönliches Bildungsvorbild wirkten — sollte der junge Mann sich später einen Beruf, ein Fach suchen, das er nun in seiner „Begrenzung" gleichsam im Ganzen einer Welt liegen sah, deren Struktur er sich zuvor angeeignet hatte. Das gab ihm Fernsicht, Übersicht, Bescheidenheit und Demut in Hinsicht auf sein Fach — hielt den Beamten zurück, ein Ressortmensch zu werden und vor der Ressortwand für den Gesamtorganismus des Staates und seinen Bedarf zu erblinden; hinderte den gebildeten Kaufmann, nur seine Geschäftsinteressen zu sehen und sonst nichts. Der Sinn und das besondere Ethos des eigenen Berufes im Ganzen des Volks- und Staatslebens lag für jeden offen. Dieses Verhältnis zwischen allgemeiner Bildung und Fachausbildung kehrte sich, und zwar nicht schuldhaft, sondern aus dem Zwang der Umstände heraus, an den Universitäten im Laufe des 19. Jahrhunderts genau ins Gegenteil um —, ohne daß unterdessen eine neue Form und Institution für die geistige Bildung und Gestaltgewinnung der Person neben der Universität ins Leben getreten wäre. Auch eine Bildungsfakultät (facultas artium liberalium) wurde

nicht geschaffen. Der deutsche Student, der nicht wie zum Beispiel der englische Student zuerst zwei Jahre allgemeinen Bildungszwecken weiht, sondern meist sofort ein Fach wählt, um so früh wie möglich ins Brot und zur Arbeit zu kommen, sah infolgedessen die allgemeinen Bildungsziele nur als gleichgültige „Anmerkung" zu seinen Fach- und Berufsstudien an. Zwei als Namen wie als Sache gleich fürchterliche Dinge sind so entstanden: das „Bildungsfach", die „Bildungsfächer", und das „Bildungsexamen"; — das klingt schon wie „hölzernes Eisen". Natürlich formten sich auch die Lehren und Disziplinen dieser neuen Erfindung von Bildungsfächern gemäß um. Die Philosophie wurde Logik und Methodologie der Wissenschaften, „Geschichte der Philosophie" oder Experimentalpsychologie. Zur Zeit Hegels die Despotin der Wissenschaften, nicht „die Königin", wurde sie nun Magd der Fachwissenschaften, oder gar selbst Fachwissenschaft. Nicht genug: Es entstand die Aufblähung der Fachdisziplinen, respektive ihrer Grundbegriffe zu Weltanschauungs- und Weltbegriffen[1] — eine Anarchie der Fächer, von denen jedes Philosophie sein wollte. Es ergab sich ferner Schulerstarrung und Sektenbildung mit Geheimterminologie. Natürlich konnte diese Philosophieform — ich rede hier nicht von Personen, die oft sehr tüchtig sein mochten — auf die allgemeine deutsche geistige Bildung nicht wirken. Das besorgten unterdessen geniale Sonderlinge jenseits der Universitäten: ein Schopenhauer, Nietzsche, v. Hartmann, Chamberlain usw. Die Philosophie, aus der zur Zeit der Befreiungskriege ein neuer Staatsgeist hervorgewachsen war, die nicht nur das Interesse der akademischen Jugend, sondern auch der Älteren, Gebildeten, nicht nur das Interesse Deutschlands, sondern auch Rußlands, Europas und Amerikas im höchsten Maße erweckt hatte und noch erweckt, ging als nationales Bildungselement für Deutschland so gut wie verloren. Ähnlich ging es mit dem Bildungswert der Philologie, Geschichte, Literatur und Kunstwissenschaft. Sie wuchsen alle gewaltig, und Großes ist

[1] Vgl. hierzu das ungemein Treffende bei E. Husserl, „Philosophie als strenge Wissenschaft", Logos I, 1910 und meine Ausführungen über „Das Wesen der Philosophie" in meinem Buche „Das Ewige im Menschen", Leipzig 1921.

deutschem Spürsinn, Scharfsinn, Fleiß, Präzision hier zu verdanken. Aber die Synthesen blieben meist Buchbindersynthesen von Fachabhandlungen. Das ästhetische Interesse wurde aus Literatur und Kunstwissenschaft ausgeschaltet, das religiöse Interesse aus der Theologie, das Interesse am klassischen Musterbild aus der Philologie, die ganz „historisch" wurde. Nichts von all dem unerhörten gelehrten Erwerb der rein forschenden Spezialwissenschaften wurde als synthetisches Bildungsgut für den geistigen Menschen im Menschen systematisch dargeboten — eine andere, aber darum nicht minderwertigere Aufgabe als die gelehrte Quellenforschung. Personen, die es versuchten — wie noch jüngst Gundolf in seinem „Shakespeare", „Goethe" —, galten und gelten den Hütern des Spezialbetriebes als verdächtig; Geistesbildung nach vorbildlichen Personen im Geist und Sinne dieser Vorbilder war ihnen „Allotria".

Aber die „Bildung" steht in unserer Zeit nicht weniger in Spannung auch zur Forschung, nicht nur zur Fachausbildung. Nicht die Förderung einer Sache, die in der Geschichte langsam wächst, nicht Leistung nach einer Methode, sondern persönliche Gestaltgewinnung einer Menschenseele steht im Bildungsproblem im Vordergrunde: Erkenntnis fruchtbar zu machen für Wachstum und Gestalt des Menschen, nicht für seine Lust und sein Vergnügen, sondern für die geistige Person in ihm.[1] Wenn E. Spranger zur Verteidigung dieser Zustände anführt, daß man zu solcher Bildung nicht nur dadurch gelangen könne, daß man sie als selbständige Aufgabe neben der Fach- und Berufsbildung erstrebe, sondern ebensowohl, indem man den allgemeinen Bildungswert seines Faches selbst, zum Beispiel das „Philosophische" in der Botanik, in der Jurisprudenz usw., sich anzueignen suche, so kann ich dem ausgezeichneten Forscher hier nicht zustimmen. Bildung ist keine Bildung, wenn sie nicht allseitige Bildung ist. Wie aber soll der Chemiker durch Erfassung des Bildungswertes seines Faches zu einer Entfaltung zum Beispiel seines religiösen Sinnes oder seines staatsbürgerlichen Sinnes und Wollens kommen? Auch wird

[1] Eine eingehendere Wesensuntersuchung der „Bildung" enthält mein Vortrag: „Die Formen des Wissens und die Bildung", Bonn, Cohen, 1925.

eben das, was Spranger den philosophischen Bildungswert eines Faches nennt, selbst erst sichtbar und faßbar unter dem Lichte einer das Ganze der Welt allseits umfassenden Philosophie und Bildung. Nur wer sich durch eine von der Facharbeit getrennte Geistesarbeit Form und Bildung aufgeprägt hat, dem ist es auch möglich, das eigene Fach, seinen begrenzten Sinn und seine begrenzte Bedeutung liegen zu sehen im Ganzen der Systematik der menschlichen Lebensaufgaben und des Lebenssinnes. Und dann erst mag man eine besondere Aufgabe darauf wenden, die Verbindungslinien des Faches mit dem Ganzen der Welt und der Lebensaufgaben wahrzunehmen. Bildung ist ferner nicht möglich ohne Werturteile und Entscheidungen des ganzen Menschen für bestimmte und geschichtlich ausgeprägte Werte, wenn sie nicht ein romantisches geistiges Abenteuern, Herumziehen und Herumfühlen in allen möglichen Kulturen sein soll. Solches aber schließt notwendig die reine Forschung wie auch das reine Berufs- und Fachstudium aus. Mit Recht fordert daher Max Weber für die Nationalökonomie an Universitäten eine möglichst werturteilsfreie Darbietung der ökonomischen Kausalverhältnisse.[1] Aber eben darum muß, wenn nicht charakterlose und zu jeder persönlichen Stellungnahme unfähige logische und technische Automaten erzogen werden sollen, die weltanschauliche Bildungsaufgabe eine ganz eigene, von der Berufs- und Fachausbildung ebensowohl wie von der eigentlichen Forschungstätigkeit unabhängige Kultur und Pflege finden.

Aber nicht nur mit diesen Aufgaben, sondern auch noch mit der Wissens- und Bildungsvermittlung an die verschiedenen Schichten des Volkes ist bei uns, wenigstens indirekt, die Universität betraut und belastet worden. Dies konnte in verschiedener Weise geschehen. Zum Teil geschah es so, daß die Universitäten ihre Tore weiter und weiter öffneten, daß zum Beispiel die Hospitanten einen immer größeren Raum einnahmen, die Vorbedingungen zur Hörerschaft entweder immer weiter herabgesetzt oder ihr Vorhandensein immer lässiger geprüft wurde. Heidelberg öffnete in diesem Sinne seine Tore besonders weit. Es

[1] Vgl. Max Weber, „Wissenschaft als Beruf".

geschah ferner bekanntermeise so, daß die Volkshochschule nicht selbständig und mit einer geeigneten Lehrerschaft unter den Richtlinien einer besonderen Reichs- oder Einzelstaatsgesetzgebung ins Leben gerufen wurde, sondern nur als sogenannte Universitätsausdehnungsbewegung gestaltet wurde; ferner dadurch daß Ferienkurse, volkstümliche Hochschulkurse usw. eingerichtet wurden. Die mit den bereits genannten drei schon grundverschiedenen Aufgaben der Lehre, Forschung und Bildungsvermittlung betrauten Universitätsdozenten sollten also, ohne besondere Prüfung ihrer Geeignetheit zu diesem pädagogisch grundverschiedenen Ziele, auch diese Aufgabe noch mit übernehmen. W. Picht sagt in seiner Schrift „Die deutsche Volkshochschule der Zukunft": „Soll ernsthaft eine nach innen gerichtete kulturelle Eroberungspolitik in Deutschland getrieben werden, deren Instrument die Gesamtheit der durch die Volkshochschule gekrönten Volksbildungsbestrebungen wäre, so darf die Volkshochschule nicht als Anhängsel der Universitäten behandelt werden. Es soll keine Universitätsausdehnungsbewegung geschaffen werden, die der Universität stets Nebensache, Angelegenheit dritten Grades, Erwerbsquelle und Übungsfeld für unbeschäftigte Privatdozenten bleiben muß" (S. 18). Dem stimme ich vollständig zu. —

Alle diese tiefen, auch von Becker anerkannten Widersprüche in Wesen und Existenz unserer gegenwärtigen Universität müssen einmal von Grund aus gelöst werden. Ehe ich von Einzelheiten spreche, sei es erlaubt, zunächst einmal zwei grundverschiedene ideale Richtungen von Lösungen zu zeichnen. Die erste dieser Richtungen vertritt Becker,[1] die zweite unterbreite ich hier der Erwägung.

In fast allen Fragen, die die Symptomatik der Schäden, Krankheiten und Mängel des höheren deutschen Bildungswesens betreffen, bin ich mit Becker fast vollständig einig; auch in einer Reihe praktischer Reformen der Pädagogik, der Organisation des Verhältnisses von Staat und Universität usw. Es wird ja immer der Boden der konkreten, an das Historische anknüpfenden Praxis sein müssen, auf dem man sich einigt; und hier ist auch zwischen

[1] Vgl. C. H. Becker, „Kulturpolitische Aufgaben des Reichs", Leipzig 1919.

Becker und meiner Grundanschauung weitgehendste Einigung möglich. Und doch strebe ich, was die idealen Ziele und Maßstäbe betrifft, in eine andere Richtung als Becker. Der Gegensatz ist, kurz gesagt, dieser: Becker will die angeführten Widersprüche beseitigen durch größte Konzentrierung aller deutschen höheren Bildungsaufgaben auf möglichst eine institutionelle Grund- und Kernform: die Universität. Er will dann durch innere Erweiterung und Differenzierung der Aufgaben und Leistungen dieser reformierten Bildungsinstitute das Notwendige erreichen. Ich dagegen stehe auf dem Standpunkt: Es ist nicht möglich, die alte, selbst schon höchst konzentrierte „universitas" wiederherzustellen. Es erscheint mir vielmehr notwendig, nach Möglichkeit die grundverschiedenen Aufgaben, die sich die Universität bisher gestellt und unter deren Druck und Gegendruck sie in die von mir und Becker gemeinsam angenommenen Existenzwidersprüche geriet, auf eine Mehrheit von höheren Bildungsinstituten zu verteilen, die zwar nach gewissen Richtungen und Regeln zusammenhängen und in lebendiger Wechselwirkung stehen würden; aber zunächst getrennt und geschieden voneinander sich auswirken müßten — wenn gewiß auch häufig unter der Mitwirkung derselben Personen als Lehrkräfte. Dieser Richtungsunterschied zwischen Becker und mir ist erstens bedingt durch eine Verschiedenheit der Auffassung von dem, was aus der gegebenen Universität überhaupt noch gemacht werden kann. Sie ist zweitens bedingt durch das verschiedene Gewicht, das Becker und ich der Menschenbildung nach ewigen und kosmopolitischen Werten im Verhältnis zu einer staatsbürgerlichen und nationalen Erziehung wie zur Berufsausbildung erteilen: ich gebe der ersteren ein höheres Gewicht als Becker. Sie ist drittens bedingt durch unsere verschiedene politische Auffassung der deutschen Zukunft, insofern Becker gerade aus kulturpolitischen Gesichtspunkten die Erhebung des preußischen Kultusministeriums zur Zentralstelle der kulturellen Reichsberatung erstrebt — und damit die kulturpolitische Hegemonie des preußischen Ministeriums für Unterricht und Volksbildung in Deutschland —, ich hingegen, gerade auch aus kulturpolitischen Gesichtspunkten heraus, für eine gesteigerte Autonomie der

Stämme und Einzelstaaten und eine erhöhte geistige Selbständigkeit der deutschen Stämme eintrete. Und sie ist ferner sicher ein wenig auch dadurch bedingt, daß Becker als verantwortlicher Praktiker im täglichen Kampfe mit den Widerständen, die, nach seiner eigenen Aussage, die ordentlichen Professoren so vielfach jeder Universitätsreform entgegensetzen, natürlich weit mehr an das Gegebene anknüpfen muß; — daß vor allem auch sein Reformplan finanziell erheblich billiger ist.

In dem Gedanken der Wiederherstellung einer „universitas" sehe ich zunächst den im Grunde traditionalistischen Versuch, ein Bildungsinstitut, das soziologisch Wesen und Geist des Mittelalters atmet, nicht nur in seiner Schale, die annoch besteht, festzuhalten, sondern es auf einem dafür ungeeigneten geschichtlichen Boden wieder lebendig zu machen, es mit einem dieser Schale entsprechenden Inhalt neu zu erfüllen. Becker beklagt beispielsweise, daß überhaupt Zweckhochschulen (Handelshochschulen, technische Hochschulen, landwirtschaftliche Hochschulen usw.) unabhängig von der Universität entstanden sind, und er möchte womöglich auch diese wieder eng an die Universität anschließen. Aber wird sich der neue Geist, der in diesen Hochschulen mächtig wurde, dem alten Universitätsgeist überhaupt noch einmal unterwerfen lassen? Muß man nicht eher sagen, die Universität sei ja selber schon so sehr eine Summe von Zweckhochschulen unter Lockerung ihrer Einheit als „Universitas" geworden, daß der einzig mögliche „Fortschritt" nur darin gelegen sein könne, daß sie ganz ehrlich und offensichtlich — nicht verkappt und geschämig verhüllt wie bisher, unter höchst fragwürdigen Beflissenheiten, eine „Bildung" zu geben, die sie doch nicht mehr gibt — ganz und gar oder doch mehr und mehr Fach- und Berufsschulungsinstitut wird? Die Universität würde dann das, was sie im Grunde im wesentlichen schon ist, ehrlich und zugestanden und mit gutem Gewissen sein. Es ist dabei hervorzuheben, daß in Zukunft die praktische Fach- und Berufsausbildung noch weit ernster, differenzierter und ausschließlicher betrieben werden muß, als dies bisher der Fall gewesen. Der mehr oder weniger demokratische Staat fordert in

Zentral- wie Selbstverwaltungskörpern ganz neue Arten von Beamtenschaften, die eine strenge praktische, mit der Gegenwart vertraute Fachausbildung haben müssen. Die Bureaukratisierung der Unternehmungen, des Bankwesens und der Industrien, auch der kaufmännischen Unternehmungen, die, ob man es will oder nicht, sich ganz erheblich steigern wird, fordert eine viel weitere Fachausbildung und Differenzierung als bisher. Die soziale Demokratisierung unseres Volkes kann die im Kerne bisher grundkonservativen Universitäten nicht unberührt lassen. Würde man aber diesen unzweifelhaft historischen Tendenzen auf ein gesteigertes Maß von Berufs- und Fachausbildung an den Universitäten nicht entgegenkommen, würde man, wie es Becker will, im Geiste der Humboldt, Fichte, Schleiermacher, die geistigen Synthetiker großen Stils hier an die leitende und führende Stellung zu bringen suchen, mit einem Wort, würde man die Bildungsaufgabe der Universität wieder einseitig urgieren, so hieße dies zweierlei: Reaktion im wissenschaftstheoretischen Sinne durch Hemmung der immer weitergehenden natürlichen Spezialisierungstendenz der Forschung und Zwang für die gleichwohl notwendige Fach- und Berufsschulung, sich andere Bahnen zu graben und andere Orte zu suchen als die Universität. Nicht Anlehnung der neuen Zweckhochschulen an die Universität, sondern teilweise Aufzehrung der Universität durch immer neu entstehende Arten und Gattungen von Zweckhochschulen und durch erheblich gesteigerte Vermehrung dieser Zweckhochschulen außerhalb der Universität wäre die wahre Folge. Sollte aber eine schärfere Scheidung von Lehre und Forschung innerhalb der Universität durchgeführt werden, so wäre das doch schließlich auch nur eine örtliche und verwaltungstechnische Einheit, nicht eine geistige, welche die in diesem Sinne reformierte „universitas" darstellen würde. Was aber die allgemeine Bildungsaufgabe betrifft, so würde diese — nachdem einmal die Universitäten sich historisch so gestaltet haben, wie sie gegenwärtig sind — mit denselben Professoren, demselben Geist, derselben Auffassung von „Bildungsfächern", doch nur ein ziemlich nebensächliches Anhängsel zur Universität bilden können, es sei denn, daß man eine besondere

Bildungsfakultät einrichten würde — ein Ausweg, gegen den sich aber sehr einschneidende Argumente richten lassen. Der gegenwärtige Zustand wäre jedenfalls nur wenig verändert. Und ferner: Gerade die Bildungsaufgaben, insbesondere die Lehrerwahl für sie, vertragen weit weniger eine zentralistische Verwaltung als die Aufgabe und Lehrerwahl für die Fach- und Berufsschulung. Gerade weil hier die Persönlichkeit, die Weltanschauung und das Werturteil über menschliche Dinge die größte Rolle spielen, wäre eine zentralistische Verwaltung seitens des preußischen Kultusministeriums für das ganze Reich hier vom größten Übel. Es hieße den Staat, und nun gar noch einen etwaigen stark vom Sozialismus bewegten Staat, geradezu in Versuchung zu Ungerechtigkeiten führen, würde man ihm die Entscheidung in der Wahl für diese höchstwichtige geistige Führerklasse der Nation anheimgeben.

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist ferner, daß gerade die höchsten Bildungsinstitute eines Volkes und die in ihnen fungierenden Personen sich an die ganze gebildete Bevölkerung wenden sollten, das heißt also nicht nur an erster Stelle an die akademische Jugend, sondern an Jung und Alt und an Menschen aller gebildeten Stände. Denn es muß endlich in Deutschland ein Zustand beseitigt werden, in dem der den höheren Berufsständen angehörige Mensch, der die Universität verlassen hat, im Amt oder im Geschäft ertrinkt, ohne immer neu den Hunger und Durst in sich zu fühlen, sich auf der Höhe europäischer, ja kosmopolitischer Bildung und — in ihr eingeschlossen — nationaler Bildung zu halten. Hier liegt die Hauptursache für das, was unser Bildungswesen an unserem Niedergang mitverschuldet hat. Was uns notwendig wäre, sind Einrichtungen nach der Art des neben der Sorbonne in Paris bestehenden „Collège de France", ein Institut, in dem die stärksten geistigen Synthetiker der Nation sich an die höchstgebildete Schicht von Frankreich wenden. An alle Gebildeten überhaupt — nicht nur an Studenten — sollten sich diese Personen wenden. Das Handvoll Männer, das wir wie jedes Volk gerade für diese Aufgabe nur zur Verfügung haben, dürfte ferner nicht so fest an bestimmte Universitäten fixiert

sein, wenn nicht alle anderen Universitäten (und sonstigen Städte) leer ausgehen sollen; denn so viele von ihnen, um an jeder deutschen Universität auch nur zwei oder drei anzustellen, besitzen wir nicht und besitzt kein Volk. Bisher hat sich dieser höchste Bildungsbedarf dadurch befriedigt, daß solche Personen bald da-, bald dorthin zu „Vorträgen" eingeladen worden sind. Das aber macht wieder die Stetigkeit der Ausbildung und die Schulung des Geistes in einer bestimmten Bildungsrichtung und Aufgabe unmöglich. Eine Mehrheit solcher höchsten Bildungsinstitute, unabhängig von der Universität oder doch nur in losem Verbande mit ihr, mit prinzipiell wandelbarer Besetzung, bei der auch der ausgedrückte Wunsch der Zuhörerschaft eine gewisse Rolle spielen könnte, wäre hierfür zu empfehlen. Es ist charakteristisch, daß sich die Berliner Lessinghochschule, die vor dem Kriege kleinbürgerliche Bildungsbedürfnisse durch eine hierzu passende Lehrerschaft befriedigte, in letzter Zeit gerade in dieser Richtung umgebildet hat. Junge und ältere Menschen aller Stände hören hier die bedeutendsten Synthetiker der Berliner Universität, und die nachfolgende Diskussion über die betreffenden Gegenstände soll oft auf einem höheren Niveau stehen als die Diskussion an den Seminaren der Universität. So war es auch zum Beispiel zur Zeit Hegels; wir besitzen noch die Hörerverzeichnisse seiner Vorlesungen an der Berliner Universität, in denen die Namen der ersten Militärs und Beamten seiner Zeit aufgezeichnet sind. In Marburg ist eine freie Bildungshochschule neben der Universität von der freien Studentenschaft unter Mitwirkung von Gelehrten wie Rade, Natorp, Schücking gegründet worden, die gleichfalls die Befreiung der spezifischen Bildungsziele von ihrer wenig würdigen Rolle an den Universitäten anstrebt.

Mit einem Worte: — ideales Ziel ist es mir, eine langsame Scheidung und Verteilung der grundverschiedenen Aufgaben anzubahnen, die bisher den Universitäten oblagen, und zwar eine Verteilung an vier bis fünf verschiedene Arten von Unterrichts- und Bildungsinstituten, wie ich sie in den nachfolgenden Punkten aufführe:

1. Die bisherige Universität wird allmählich zu einem Institut bewußter vorwiegender Berufs- und Fachschulung umgebildet.
2. Forschungsanstalten, wie solche zum Teil schon bestehen — Kaiser-Wilhelm-Institut in Berlin, Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln, die Forschungsinstitute in Frankfurt, Kiel usw. —, werden, in engerem Zusammenschluß mit den Universitäten und Akademien oder doch Anlehnung an sie neu gegründet.
3. Anstalten nach der Art des Collège de France werden errichtet, das heißt Institute, an denen hervorragende Forscher, die eine besondere Begabung für geistige Synthese besitzen, Philosophen, Historiker, Kunstgelehrte, Soziologen, Religionswissenschaftler usw., nicht nur den Studenten — die neben ihrer Berufsvorbereitung an der Universität gleichfalls diese Institute obligatorisch zu besuchen haben —, sondern auch den älteren Akademikern der verschiedenen Berufe das Wissen der Zeit, unter Berücksichtigung aller Fortschritte der Forschung, vermitteln — und dies unter dem Lichte verschiedener Weltanschauungen.
4. Selbständige, von der Universität unabhängige Volkshochschulen werden im Rahmen eines Reichsgesetzes zu bilden sein.
5. Zwischen den in Punkt 3 und 4 genannten Anstalten könnten als Übergang noch „Akademien politischer und sozialer Wissenschaften" eingeschoben werden, die sich die besonders bei uns arg vernachlässigte Aufgabe setzten, alles Spezialwissen in den Dienst der öffentlich wichtigen, besonders der politischen Gegenwartsfragen zu stellen. Sie hätten etwa Auslandskunde im Sinne der allseitigen Deskription des Wesens und Aufbaues fremder gleichzeitiger Völker und Staaten zu pflegen, ferner „Wesen und Geschichte der Presse", Journalistik, Reklame, Parteigeschichte, internationales Arbeiterrecht, Völkerbundsfragen usw.

Wenn ich nun die Aufgabe zu lösen hätte, im Verein mit einigen ersten Kennern der verschiedenen Hauptzweige der Wissenschaft an Hand der Lehrerverzeichnisse der deutschen Universitäten und Institute, die heute

das bunteste Sammelsurium ganz und gar verschiedener Geistestypen darstellen, die je geeigneten Lehrkräfte für diese fünf Arten von Instituten aus ihnen auszuwählen, so wäre es eine unschwere Arbeit, diese Personen in verschiedene Gruppen zu teilen, die diesen Instituten entsprechen. Es wären 1. tüchtige Fachlehrer, 2. Forscher, 3. geistige Synthetiker, 4. warmherzige, für das Amt des Volksbildners verständnisvoll herangebildete Männer, wie sie für die Volkshochschule als Leiter und Lehrer in Frage kommen; 5. soziale und politische Ideologen. Gegenwärtig stehen sich diese Typen auf dem gemeinsamen Boden der Universität meist völlig verständnislos gegenüber. Sie kennen sich gegenseitig, mißachten sich gegenseitig, verstehen sich nicht. Und wer an einer heutigen Universität herumhört, der kann sich oft fragen: „Ja, wo bin ich denn? Bin ich in einer Akademie? Bin ich in einem speziellen Forschungsinstitut? Bin ich in einer Volksversammlung, in einer Fachschule, in einer Anstalt für Volkserziehung usw.?" Es ist eben nicht möglich, daß die Universität Alles gibt. Sie gibt schließlich auf diese Weise gar nichts, weil Nichts recht und Nichts ganz.

Wie sollten diese vier Institute nun untereinander zur gegenseitigen Ergänzung verbunden sein? Die Auswahlformen des Lehrpersonals an diesen vier Anstalten müßten verschieden sein. Nur in bezug auf die Fach- und Berufslehrerschaft sollte die Entscheidung und Berufung dem Staate, das heißt dem Ministerium, zufallen — nach Vorschlägen der besten Fachlehrerschaft —; denn der Staat ist es, der das erste Interesse an der Fach- und Berufsschulung seiner Beamten hat. Was die Theologen betrifft, so ist alles abhängig von dem Grundverhältnis von Kirche und Staat, das sich bei uns fixieren wird. Ich will die schwere Frage der künftigen Stellung der theologischen Fakultäten und ihr Verhältnis zu den Priesterseminaren und freien kirchlichen Lehrveranstaltungen hier nicht berühren.[1] Ich bemerke nur, daß das neuentstehende Interesse für

[1] Es ist eine nicht unwichtige Erscheinung, daß die neuen, aus Stiftungen oder dem Stadtsäckel erhaltenen Großstadtuniversitäten (z. B. Hamburg, Frankfurt a. M., Köln), keine theologischen Fakultäten besitzen.

Religion überhaupt auch an den höchsten synthetischen Bildungsanstalten und den Volkshochschulen eindringlichste Pflege erheischt (allerdings nur als Philosophie der Religion, Religionsgeschichte, Psychologie, Wesenslehre der Weltreligionen, nicht als Dogmatik usw.). Die leitende Verwaltung und Aufsicht über die Universitäten als Fach- und Berufshochschulen seitens des Staates möchte ich gegenüber dem bisherigen Maße an Selbstverwaltung schon wegen des hochkonservativen Widerstandes der Fakultäten gegen alle Neuerungen heute eher gesteigert wissen, besonders was den Modus der Berufung betrifft.

Ganz anders steht es nach meiner Meinung mit den erwünschten Auswahlformen des Lehrpersonals und Forscherpersonals für die übrigen Institute. Es ist ein Grund für die Unlösbarkeit der Fragen, für die beste Art der Auswahl überhaupt, daß man eine und dieselbe Antwort für alle diese Gattungen von Lehrpersonal suchte. Was die Vermittlung der höchsten spezifischen Bildungsgüter betrifft, so muß der Persönlichkeit des Lehrers, der auch geistiger Erzieher sein soll und Vorbild, ein ganz anderes Augenmerk geschenkt werden als beim Fachlehrer. Was als entscheidendes Moment beim Fachlehrer unangebracht wäre, und noch unangebrachter beim Forscher (wie oft sind große Forscher gar keine Persönlichkeiten!), muß hier an erster Stelle stehen. Ferner sollte der geistigen Gesamtgeltung einer solchen Person innerhalb der Nation und auch in der außerdeutschen Welt in ganz anderer Weise als bisher Rechnung getragen werden. Endlich sollte auch der Wunsch der Hörerschaften — aber dann nicht nur ausschließlich der Studenten, sondern der Höchstgebildeten einer Stadt überhaupt, der „städtischen Intelligenz" — eine maßgebende Rolle bei der immer nur zeitlich begrenzten Berufung an die höchste Bildungsanstalt der Stadt spielen. Was die Forschungsinstitute betrifft, so sollte bei der Besetzung der ersten Stellen der internationalen wissenschaftlichen Geltung des Forschers die erste, und innerhalb der Nation dem Urteil der Spezialforscher ersten Ranges die einzige und auch für die Verwaltungskörper, Ministerien usw. unbedingt ausschlaggebende und verbindliche

Bedeutung zukommen. Anders als bei Fachlehrern dürfen hier „Bedarfsfragen" überhaupt gar nicht gestellt werden. Was endlich die Volkshochschulen betrifft, so würde ich dem Vorschlag W. Pichts einer reichsgesetzlichen Regelung in der Form eines allgemeinen Rahmengesetzes, aber einer Durchführung dieses Gesetzes in selbständigen, miteinander durch einen obersten Ausschuß verknüpften bundesstaatlichen Bezirks- und Ortsorganisationen meine Zustimmung geben. Nur hochgebildete Männer mit warmem Herzen für das Volk und eingehender Kenntnis seines Lebens und seiner Bedürfnisse sollten als pädagogische Höchstleiter der Volkshochschule gewonnen werden, und ihnen sollte in Vereinigung mit dem Wunsche und dem Bedarf der ortsansässigen Hörerschaft die Auswahl der Lehrer zufallen. Es scheint mir auch in der Natur der Sache zu liegen, und es ist das ja auch schon teilweise gesagt, daß auch die Verwaltungsform dieser Institute nicht ein und dieselbe sein kann, daß die Schwierigkeiten betreffs der Verteilung der Verwaltungsbefugnisse an Reich, bundesstaatliche Ministerien, städtische Selbstverwaltungskörper, in bezug auf unsere höchsten Bildungsanstalten besonders dadurch entstanden ist, daß man bei der einseitigen Konzentrierung all dieser Aufgaben auf die Universität dieselbe Lösung für alle in diesem Anstaltskörper zu befriedigenden Lehr- und Bildungsbedürfnisse suchen mußte.[1]

Die Universitäten und die Forschungsinstitute sollten womöglich einem Reichskulturamt unterstellt werden. Becker widerstrebt einem solchen in einem interessanten Aufsatz, den er über das Thema „Der Neubau des Reiches vom Standpunkt deutscher Kulturpolitik" geschrieben hat. Wenn er darin sagt, daß der Kulturpolitik des Reichs, ganz unabhängig von der zweckwidrigen Verteilung auf zwei Reichsämter und besondere Unterämter, darum die Fruchtbarkeit gefehlt hätte, weil ihr „der organische Zusammenhang mit dem Kultur erzeugenden Nährboden des Einzel-

[1] Nur so sind auch die dem Geiste und Wesen der deutschen Universität zu tiefst widersprechenden Einrichtungen katholischer (und neuerdings auch evangelischer) „Weltanschauungsprofessuren" an Universitäten und Hochschulen (Hannover) ohne theologische Fakultät entstanden.

staates gefehlt habe" und das Reich als solches Kultur nicht erzeugt habe, so hat er darin ohne Zweifel recht. Aber das neue Reich ist eben nicht das alte. Und von einer „Erzeugung von Kultur" durch den preußischen Staat, dem er die Leitung der ganzen deutschen Kulturpolitik überhaupt übertragen will, hat man gleichfalls wenig wahrgenommen. Nach meiner Meinung soll und kann alle staatliche Kulturpolitik überhaupt prinzipiell nur liberatorisch und freisetzend wirken, nicht gestaltend und schaffend. In diesen Grenzen aber könnte ein Reichskulturamt diese Dinge sehr wohl zugunsten der Einheit nationaler Bildung in die Hand nehmen, wogegen der Ausbau des preußischen Unterrichtsministeriums zu einem Reichsamt für Volksbildung, wie sie Becker in seinem Aufsatze wünscht, schon an dem unbedingten Widerstand der süddeutschen Staaten scheitern dürfte. Die übrigen Bildungsinstitute dürften auch nur in einer sehr losen Weise von solchem Reichskulturamt abhängig sein. Das Recht der deutschen Stämme und aller zu ihnen gehöriger Selbstverwaltungskörper muß gerade in bezug auf die Aufgaben höchster Bildung und Volksbildung, in denen, wie bei allem Organischen, Weltanschauung und Geschichte eine so viel größere Rolle spielen als bei Fachausbildung und Forschung, in besonderem Maße gewahrt werden.

II. AUFBAU DER VOLKSHOCHSCHULE.

Wie nun Universität und Volkshochschule zueinander stehen sollen, ohne daß die Universität die Volkshochschule von sich aus organisiert oder sich zu ihr bloß „ausdehnt", wird natürlich auch abhängen von den Zielen, die die Volkshochschule ihrerseits sich setzt, und dem Typus von Volkshochschule, um den es sich handelt.

Ehe ich darauf zu sprechen komme, welche Ziele sich die deutsche Volkshochschule meines Erachtens zu stellen hat und welche Grundform ihr eigen sein muß, ist es dringend nötig, einiges über das Ethos und den

Geist zu sagen, der Volkshochschulbewegung und Universität, respektive die Bildungsanstalten, zu denen letztere sich differenziert, gemeinsam erfüllen muß, soll die Atmosphäre gegeben sein für ein sinnvoll organisiertes Zusammenwirken. Wenn ich W. Pichts schöne Schrift „Universitätsausdehnung und Volkshochschulbewegung in England" lese, besonders den Abschnitt über die „Workers' Educational Association" und den Geist und das Ethos, das Mansbridge und seine Mitarbeiter erfüllte, so stehe ich mit Bewunderung vor dieser Erscheinung. Zwei Flammen — die eine aus der Tiefe der bildungssehnsüchtigen Arbeiterschaft selbst empordringend, die andere genährt von den bedeutendsten Repräsentanten englischer Universitätsbildung, die die höchste Weisheit und Einsicht in die dringende nationale und menschliche Notwendigkeit leitet, die Arbeiterklasse geistig und seelisch zu erfüllen und zu heben und den schroffen Bildungsgegensatz von Ober- und Unterklasse zu überwinden — schlagen hier, von Mansbridge in Kontakt gebracht, zusammen, um ein Meer von Licht zu verbreiten. Von welch großem Sinn, von welcher Weisheit und von welcher allem „wohltätigen" Patrimonialismus und aller bloßen Staatsraison meilenfernen Kraft des Herzens sind doch die verschiedenen Ansprachen der Präsidenten der Jahresversammlungen getragen, die Picht anführt.[1] Leider fehlt in unserem Lande ein analoger „Geist" noch fast so gut wie vollständig — und alles in allem auch die Personen, die ihn zu erregen vermöchten. Die Ursachen für sein Fehlen liegen auf beiden Seiten — bei der deutschen Arbeiterklasse sowohl wie bei den Akademikern und den Universitäten. Hier das wüste Gespenst einer „neuen" proletarischen Klassenkultur auf Grund eines überall durchlöcherten doktrinären Gedankensystems, des Marxismus; — dort Weiterträumen in den Ideen und vergangenen Realitäten eines Systems, das die Geschichte ein für allemal verworfen hat, Unfähigkeit zu geistiger Umstellung auf die Forderungen der Zeit, Unwille und Verärgerung, fast vollständige Hypnotisierung durch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der akademisch gebildeten Schichten. Beides zusammen läßt schon die Atmosphäre gar

[1] Zum Beispiel die Ansprache des Präsidenten auf der Jahresversammlung 1909, S. 55.

nicht aufkommen, in der sich allein eine sinnvolle Organisation des Zusammenwirkens von Volkshochschule und Universität bilden könnte!

Und hier ist zuerst einzusetzen! Nur wenn sich Männer, die das volle Vertrauen der Arbeiterklasse besitzen, vor allem die Führer der Gewerkschaften, mit hervorragenden geistigen Führern aus den Universitäten vereinigen und diese neue Atmosphäre schaffen, wird die Universität mit der Volkshochschule zusammenwirken können. Die ersteren hätten die Aufgabe, der Arbeiterklasse einige für sie neue Lehren einzuhämmern: daß es 1. eine Kultur, die einer „Klasse" entsprungen wäre, überhaupt nicht gibt und nie und nirgends in der Welt gegeben hat, wohl zwar „Standes"kultur (Standesdichtung usw.), nie und nirgends aber Klassenkultur; eine Klasse nur „Interessen" hat — und weiter nichts; 2. daß das, was man die „proletarische Wissenschaft" im Gegensatz zur „bürgerlichen Wissenschaft" nennt, nur Abfälle und Brocken der sogenannten „bürgerlichen Wissenschaft" sind — und zwar Abfälle und Brocken dieser Wissenschaft, wie sie vor 50 Jahren gewesen ist; daß also das Beharren der Arbeiterklasse auf der Idee, aus sich als Klasse eine „neue Kultur" hervorzubringen (auf welchem Gebiete immer), so viel bedeutet, als sich in den Dienst weltgeschichtlich vorgestriger Ideen zu stellen und dadurch jeden lebendigen Kontakt mit der allgemeinen Bewegung der Weltkultur zu verlieren; 3. daß Klassenideologien das Gegenteil von Kultur und Wissenschaft sind, — ihre Fälschung, nicht irgendwelche „Wurzeln" von Kultur und Wissenschaft;[1] 4. daß Bildung überhaupt erst etwas Ernstes und menschlich Wertvolles zu bedeuten anfängt, wenn sie unabhängig von der Absicht wirtschaftlicher und politischer Machtgewinnung, unabhängig und jenseits der Arbeit in Industrie, Fabrik, unabhängig von Partei, Klassen- und sonstigen „Interessen" als eigenartiges Ziel der Seele selbst ergriffen wird; 5. daß es sein heiliges Recht auf die nationalen und übernationalen Bildungsgüter selbst sklavisch dahinwerfen heißt, wenn man dem Trugbild, sei es einer „Klassenkultur", sei es einer aus der Handarbeit oder der modernen Technik hervorquellensollenden „Kultur" nach-

[1] Vgl. hierzu unsere Abhandlung über „Soziologie des Wissens".

läuft. Anderseits aber ist in Universität und Studentenschaft mit voller Energie ein neuer lebendiger Gedanke über den Sinn und Wert geistiger Arbeit hineinzutragen, der in unserem Lande gegenwärtig, meiner Ansicht nach, nicht einmal im Keimen begriffen ist. Er besagt kurz: Es ist ein besonderer Vorzug, in einem Volk, das wie das unsrige jetzt materiell auf Jahrzehnte hinaus schwerstarbeiten muß, um seinen Bestand zu sichern und seine Freiheit zu erobern, überhaupt ein wesentlich geistig tätiges Leben führen zu dürfen; es ist durchaus kein selbstverständliches „Recht". Alle ökonomischen Leiden, die dem Akademiker heute — zum wesentlichen Teil doch nicht nur durch Mißgunst der sozial und politisch emporgestiegenen Schichten, sondern durch den Zwang der Dinge — zugemutet werden, sind doch verhältnismäßig kleine, geringe Opfer für die Gunst, für das besondere Vorrecht, ein geistiger Arbeiter zu sein. Ich habe oft gefunden, daß die Akademiker bei uns vor allem dadurch ihre idealistische, also nicht-materialistische und -wirtschaftliche „Weltanschauung" bezeugen wollen, daß sie der Sozialdemokratie, oft der Arbeiterklasse überhaupt, den Vorwurf machen, die Bedeutung und den Wert geistiger, leitender Arbeit für das Gesamtprodukt der Volkswirtschaft zu unterschätzen. Darin haben sie vollständig recht. Aber diese Wahrheit ist eine schlichte ökonomische Wahrheit: sie hat mit „Weltanschauung", „Idealismus", auch nicht das mindeste zu tun. Der „Idealismus" beginnt erst da, wo die geistige Arbeit rein als geistige Tätigkeit und Lebensform, nicht also als ein Mittel zu ökonomisch wertvollen Leistungen, sondern überhaupt als ein höherer Wert rein an sich erlebt, geschätzt, geliebt und begriffen wird — ein höherer Wert als die Lebensform vorwiegend körperlicher Arbeit. Geschieht dies aber, ist man wirklich „Weltanschauungsidealist", stellt sich die Rechnung dann nicht ein wenig um? Muß man dann nicht vielmehr so sagen: Eben für diesen höheren Wert, für die Gunst, ein Geistesarbeiter sein zu dürfen — eine Gunst, die mir nur dadurch zuteil werden kann, daß tausend meiner Volksgenossen körperlich und nicht geistig arbeiten — habe ich Opfer zu bringen, und auch dann noch Opfer zu bringen, wenn ich nicht nach

meiner Leistung bezahlt werde und wenn meine Arbeit für das Produkt der Wirtschaft allgemein unterwertet wird.[1] Gerade hier ist das Ethos der Solidarität von so eminenter Bedeutung, um ein neues Pflicht- und Verantwortlichkeitsbewußtsein bei den Akademikern für das geistige Heil und Wohl des gesamten Volkes vorzubereiten, dessen Glieder sie sind. Gerade das ist ja ebenso „materialistisch" wie Marxens Lehre, zu sagen: „Ich muß mehr haben, weil ich geistiger Arbeiter bin." Nein! Nur darum, weil du die Gunst hast, ein geistiger Arbeiter zu sein, hast du gerade nach idealistischer Schätzung gar nicht „mehr" zu bekommen. Im Gegenteil, aus diesem Grunde allein und nur von ihm aus die Sache gesehen — was in concreto freilich nicht zulässig ist[1] — hättest du sogar weniger zu bekommen als der körperlich Arbeitende, der doch (abgesehen von seiner Leistung) das relative damnum der körperlichen Arbeit trägt, während du das lucrum besitzest, ein vor allem geistig Tätiger zu sein! Eine so geartete rein gesinnungsmäßige Bereitschaft zum „Arbeitsausgleich", den etwa gesetzlich und zwangsmäßig durchzuführen bei unserer sozialen und wirtschaftlichen Struktur unmöglich ist, muß in den akademischen Berufsständen unseres Landes lebendig werden, wenn sich eine wahre Kooperation in der Aufgabe der Volksbildung ergeben soll.

Wäre nun eine solche, Arbeiter und Bildungsträger umfassende geistige Volkshochschulbewegung als Gesinnungsantrieb vorhanden, so würde Art und Maß der Mitwirkung der Universitäten bei Aufbau und Unterhaltung der Volkshochschule weiterhin sehr wesentlich von den besonderen Zielen abhängen, die sich die Volkshochschule — die ja nur ein Teil der Volksbildungsinstitute ist — setzt. Es ist nicht meine Absicht, auf diese vielbesprochene Zielfrage nach allen Richtungen einzugehen. Nur das, was unser Thema berührt, sei hier kurz aufgeführt.

[1] Der obengenannte Gesichtspunkt wird dadurch erheblich eingeschränkt, daß zur Ausbildung der Geistesarbeiter ein weit größerer ökonomischer Aufwand erforderlich ist, ferner die Verdienstmöglichkeit später eintritt als bei den vorwiegend körperlich Arbeitenden; dazu fordert vorwiegend geistige Beschäftigung von selbst eine gewisse höhere Lebenshaltung in Wohnung, Kleidung usw., nicht als Entlohnung, sondern um der Einheit des Lebensstatus willen.

1. Die Volkshochschule darf sich weder ein zu hohes noch zu niedriges Ziel stecken. Viel zu hoch ist das Ziel gegriffen, wenn man eine tiefgreifende gesinnungsmäßige Lebensform mit religiös weltanschaulicher Fundierung von ihr erwartet. Das ist — so wünschenswert eine solche an sich wäre — unmöglich, da ein solches Ziel nicht Sache einer „Schule", und einer allgemeinen Schule sein kann. Was allein in der innersten Seele eines jeden wachsen und werden kann, was einer festen, dauernden Lebensgemeinschaft mit Gleichgesinnten bedarf, um Form zu werden, das kann nicht durch eine neue „Organisation" hervorgebracht werden. Es hieße entweder die Volkshochschule den vielen „Propheten" und Sektengründern ausliefern, die gegenwärtig allenthalben auftreten und ihr jede Einheit zu nehmen drohen, oder es hieße sie — ihre größte Gefahr — zu einer neuen Parteischule, sei's der verschiedenen religiös-kirchlichen Bekenntnisse, sei's politischer Parteien machen, setzte man ihr solches Ziel. Es muß aber gerade eines der Hauptziele der Volkshochschule bleiben, die konfessionelle und parteiliche Zersplitterung unseres Volkes zu vermindern und die Fähigkeit wahrhaft gemeinsamer Ziel- und Wertsetzung wieder hervorzubringen, die uns in Deutschland verloren gegangen ist.[1] Im andern Falle könnte gerade die Universität am wenigsten bei ihr mitwirken; denn ihre Lehrer gehören den verschiedensten Weltanschauungen an und sind mit Recht gewohnt, diese ihre Weltanschauung streng zurückzuhalten, um dadurch erst das wissenschaftlich Allgemeingültige herauszustellen. Auch wir bewundern das Werk der dänischen Volkshochschule, wie es Hollmann so anziehend beschrieben hat. Aber wir können uns nicht überzeugen, daß in unserem konfessionell zerklüfteten Lande eine analoge Bewegung und Institution Erfolg hätte. Nur wo eine wesentlich bäuerlich-gebundene Bevölkerung mit einheitlicher historischer religiöser Tradition vorliegt, kann unter der Anregung eines pädagogischen Genius eine solche Schule entstehen. Die deutsche Volkshochschule soll aber erstens allgemein deutsch, zweitens

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz: „Friede unter den Konfessionen" in Bd. III, „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre".

an erster Stelle Arbeiterschule sein; und drittens soll sie nicht nur der Bildung, sondern auch der geistigen nationalen Einigung dienen. Das aber schließt aus, daß die deutsche Volkshochschule sich obige Ziele einer religiös-weltanschaulich geschlossenen Fundierung setzen dürfte. Es ist vielmehr von ihr zu fordern, daß sie — darin der Universität formal ähnlich — weltanschaulich in dem Sinne „neutral" sei, daß bestimmte Weltanschauungen an ihr nicht bewußt vertreten und apologetisiert werden. Trotzdem wird sie zu den Weltanschauungsfragen die tiefsten Beziehungen unterhalten müssen — und zwar weit regere als die Universität: Sie hat erstens diejenigen Materialien der Wissenschaften zu bieten, die für Weltanschauungsfragen besonders relevant sind, auf daß ein jeder Hörer in der Lage sei, sich selbst eine Weltanschauung zu erobern und zu erarbeiten, respektive seine überlieferte zu korrigieren. Der Dozent hat daher stets auf die weltanschaulich verschiedenartige Interpretierbarkeit der betreffenden Resultate der Wissenschaft aufmerksam zu machen. Er kann und soll auch dabei seine eigene Stellungnahme lehrlich wiedergeben, und dazu seine Beweg- und Sachgründe für diese seine Entscheidung zur Diskussion stellen. Aber das muß stets mit Reserve geschehen, so daß es klar und bewußt wird, dies sei sein persönlicher Entscheid und nicht „Ergebnis der Wissenschaft". In zweiter Linie soll die Volkshochschule das geben, was ich „Weltanschauungslehre" zu nennen pflege. Diese umfaßt 1) die lebendige und streng objektive Deskription des Wesens und Inhalts der Weltanschauungen, die unter uns noch mächtig sind; 2) die Darstellung der wichtigsten geschichtlichen und personalen Wurzeln dieser Weltanschauungen; 3) die Hinführung der Hörer auf den je hypothetischen Zusammenhang, der zwischen der beschriebenen Weltanschauung und den wissenschaftlich allgemeingültigen Tatsachen und Gesetzen des betreffenden Gebietes besteht.[1] Es ist von größter Wichtigkeit, daß die verschiedenen Gruppen unseres Volkes ihre eigenen Weltanschauungen kennen lernen und

[1] Vgl. den Aufsatz „Weltanschauungslehre, Soziologie etc." in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre" Bd. I „Moralia".

vergleichen lernen, daß falsche Vorurteile so in ihnen zerstört werden, und daß alles, was bisher weltanschaulich erstarrt war, wieder in flüssige Bewegung versetzt wird. Soll dies an der Volkshochschule richtig geschehen, so muß natürlich auch an der Universität die Weltanschauungslehre, zu der alle Geisteswissenschaften und vor allem die Philosophie Zugang haben, entsprechend gepflegt werden. Dilthey, H. Gomperz, Max Weber, Ernst Troeltsch, Jaspers, Grünbaum, Radbruch haben je in ihrer Weise diese früher zu sehr in die bloße Geschichte aufgegangene Disziplin für die Gegenwart sozusagen neubegründet. Da es die größte Gefahr für die deutsche Volkshochschule ist, wieder in eine zusammenhangslose Gruppe von Parteischulen oder verhüllten Parteischulen (siehe Essener System) zurückzusinken, damit aber jede Ratio ihres Daseins zu verlieren, so ist gerade in dieser Frage der Volkshochschule der Anhalt an den Geist der Universität, und besonders an die Philosophen und Geisteswissenschafter, unentbehrlich. So sehr wir eine Volkshochschule als Frucht bloßer Universitätsausdehnungsbewegung verwerfen müßten, so sehr ist darauf zu dringen, daß die Volkshochschule lebendige Beziehung zur Universität besitze, daß sie nicht fremd außerhalb der Spannweite ihres Geistes stehe. Ein Heraustreten aus dieser Spannweite erfolgt aber sofort, wo die Volkshochschule wieder Parteischule wird.

2. Wenn es also einerseits das Ziel der Volkshochschule nicht sein kann, unmittelbare sogenannte „Gesinnungs"-, Willens-, Herzensbildung zu geben, sie sich vielmehr an erster Stelle an Verstand und Anschauung zu wenden hat, so darf sie andrerseits nicht bloßes Fachwissen, noch weniger praktikables Berufswissen geben. Sie soll das dargebotene Wissen in solch lebendigen Synthesen geben, daß es möglichen Bildungs- und Formungswert für den ganzen Menschen besitzt. Bildungswert aber hat nur dasjenige Wissen, das für den ganzen Menschen und für seine Aufgaben als ganzer Mensch unmittelbar fühlbaren Sinn und Wert hat, und das anderseits so verarbeitbar ist, daß es in jedem Augenblick des aktuellen Lebens sprung- und einfallsbereit in das Bewußtsein ist, um sich in die jeweilige Situation und Aufgabe als

lebendiges, lenkendes Zielmoment einzufügen. Nur diese Art Wissen gewährt das Gefühl des Wachstums der Seele selbst — und ihrer inneren Macht. Zur „Bildung" gehört nur solches Wissen, auf das wir uns nicht künstlich besinnen müssen, sondern das latent schon in der unmittelbaren Erinnerungssphäre gegenwärtig ist und anklingt.[1] Diese Zielbestimmung scheint die Volkshochschule der Universität, die so stark Fachschule geworden ist, wieder ferner zu rücken. Würde die Bildungsaufgabe als solche aus den Universitäten mehr herausverlegt und besonderen Instituten überantwortet — wie ich oben vorschlug —, so könnte die Volkshochschule unmittelbar mit diesen Instituten in Verbindung gesetzt werden. Solange das nicht der Fall ist, muß man fordern und erwarten, daß einmal der Wunsch der Vertrauensleute der Arbeiter oder der sonst Bildung erstrebenden Volksgruppen nach bestimmten Personen, ein andermal der Takt der Universitätslehrer selbst, die sich hier berufen oder nicht berufen erachten, das Richtige treffe.

Daß wir jede Fach- und Berufsausbildung in der Volkshochschule verwerfen, hat seinen Grund in mehrerem. Erstens gilt es hier, von der Symptomatik gerade der Gebrechen unserer deutschen Bildung auszugehen. Ein Hauptgebrechen war aber die einseitige Verfachlichung alles Wissens. Dieses Übel umfaßte Universität und Volk im gleichen Maße. Es umfaßt unser ganzes Dasein.[2] In Hinsicht auf dieses Übel erwarten wir von der Rückwirkung der Volkshochschule auf die Universität und ihren Geist eher noch mehr als von der Wirkung der Universität auf die Volkshochschule. Denn jeder akademische Lehrer, der in der Volkshochschule lehrt, wird von selbst gezwungen, sein Wissensgut zu integrieren, es aus der künstlichen Terminologie soweit als möglich herauszunehmen, seinen Bildungswert oft selbst allererst neu zu erblicken, es lebendiger und anschaulicher zu gestalten. Hier gilt das „docendo discimus"

[1] Vgl. hierzu meinen bei Gelegenheit des 10jährigen Bestehens der Lessinghochschule gehaltenen Vortrag „Die Formen des Wissens und die Bildung". Bonn 1925.

[2] Siehe hierzu mein Buch: „Die Ursachen des Deutschenhasses", ferner die beiden Aufsätze „Zwei deutsche Krankheiten" und: „Der Frieden unter den Konfessionen" in den Schriften „Zur Soziologie und Weltanschauungslehre", Leipzig. Bd. II u. III$_1$.

in einem ganz besonderen Sinne. Freilich ist dieser günstige Erfolg nur zu erwarten, wenn entweder innerhalb der Universität selbst oder in besonderen Instituten die Aufgaben der Fachausbildung und der geistigen Menschenbildung schärfer getrennt sind. Ist dies nicht der Fall, so würde ein Einzug von Dilettantismus auch in die Fachdisziplinen und die Forschung die gefährliche Folge einer zu nahen Berührung der Volkshochschule mit der Universität sein.

Ein weiterer fundamentaler Grund dafür, daß wir Fach- und Berufswissen aus der Volkshochschule ausschalten müssen, ist darin gelegen, daß sich die Volkshochschule an erster Stelle an den Arbeiter wenden soll. Hier aber versagt der sogenannte „Anknüpfungspunkt" der Wissensüberlieferung an die Arbeitsart des Menschen noch ganz anders als bei den mittelständischen Berufen. Es wäre nach meiner Ansicht ein grundfalsches Ziel der Volkshochschule, wollte man ihr zumuten, die Arbeit des Arbeiters zu „beseelen", zu „vergeistigen". Die moderne industrielle Arbeit als solche ist nicht zu „beseelen" und zu „vergeistigen". Handwerker- und Bauerntätigkeit mag es sein: die moderne arbeitsteilige Fabrikarbeit bietet der Menschenbildung keine Anknüpfungspunkte. Hier versagt eben das berühmte pädagogische Prinzip der „Anknüpfung" an die vorhandenen Apperzeptionsmassen, besonders die praktischen, durchaus. Gerade umgekehrt muß das Gefühl im Arbeiter erweckt werden, daß die Welt der Bildung ganz außerhalb seiner Tagesarbeit liegt, daß er als Mensch, Bürger, Deutscher noch ganz andere Aufgaben besitzt als diejenigen, die ihm nur als Arbeiter eignen. Die Welt der Bildung soll gerade dem Arbeiter als etwas Fremdes, Neues entgegentreten, als eine bisher von ihm ungeahnte Güterdimension, die ihm in seinem Berufe fremd ist und fremd bleiben muß. Gerade der schroffe Gegensatz einerseits der notwendig mechanisierten, prinzipiell unbeseelbaren Berufsarbeit des Arbeiters und andrerseits des Durstes nach menschlicher und bürgerlicher Selbständigkeit ist es ja, das zu dem Problem einer neuartigen Erfüllung der Seelenleere, die der Beruf und die einseitige politische Parteibetätigung im Arbeiter hinterläßt, durch Bildung treibt. Wie kann

ein Rädchen im Getriebe des Berufslebens außerhalb des Berufes zugleich ein ganzer Mensch sein? — das ist hier die Frage.

3. Die dritte Zielbestimmung der Volkshochschule, die mit dem eben Gesagten in engstem Zusammenhang steht, ist möglichst klare und scharfe Herausstellung des rein menschlichen und seelischen Erfüllungswertes der hier darzureichenden Wissens- und Bildungsgüter. So sehr hoch wir den nationalen Einigungswert der Volkshochschule und ihren Wert für Überbrückung der Klassen-, Partei-, Konfessions- und Stammesgegensätze ansetzen, so hoch wir ferner den politischen Wert ihrer Tätigkeit für das Werden einer neuen deutschen Demokratie der Selbstverantwortung und für die sinnvolle Anwendung der neu gewonnenen politischen und ökonomischen „Rechte" einschätzen, so dürfen diese Dinge doch nicht als das erste Ziel der Volkshochschule betrachtet werden. Der Wert und die Freude an geistiger Betätigung überhaupt am Wachsen und Reicherwerden der Seele, mit einem Wort der rein menschliche Erfüllungswert, den Bildung und selbsterarbeitetes Wissen gewähren, müssen an erster Stelle stehen. Solange nicht eine stürmische Regung nach diesem Werte der Bildung — ganz jenseits aller praktischen und leistungsmäßigen Verwendbarkeit des Wissens — das Kollektivbewußtsein des Volkes durchdringt, haben wir eine Volksbildungsbewegung überhaupt noch nicht. Diese oberste Zielbestimmung bringt die Volkshochschule teils in lebendigste Beziehung mit der Universität, teils freilich auch in einen gewissen Gegensatz: In der ersteren dadurch, daß auch die Ziele der Wissenschaft und Forschung wie die Ziele der Menschenbildung besonders nach deutscher Tradition und nach edelstem Erbe des deutschen Geistes universale, übernationale ferner überzeitliche und prinzipiell außerpolitische sind. Auch die Universität darf keine „nationale Erziehungsschule" im Sinne J. G. Fichtes sein. Die Annäherung der Volkshochschule an den Geist der Universität wird sie mit diesem edelsten Erbe der deutschen Universität befruchten. Würde die Volkshochschule nur nationale Einigung suchen, so käme sie mit der Universität in einen scharfen Gegensatz. Und würde sie nur neue politische und ökonomische Kenntnisse zur Ausübung der neuen Wahl- und sonstigen

Rechte vermitteln wollen, so würde sie sich besser an die im Werden begriffenen politischen Akademien, ferner an Handelshochschulen, technische Hochschulen, Industriehochschulen usw. anlehnen als an die Universität. Anderseits freilich ist gerade die deutsche Universität — im Unterschiede von der englischen, französischen, amerikanischen, — von einem sehr einseitigen Leistungsideale erfüllt. An der Volkshochschule aber soll nach fast aller Kundigen Ansicht Alles, was an Examen, Prüfung erinnert, ferner besondere Rechte, die durch ihren Besuch erworben werden, von selbst wegfallen, es sei denn das Recht, sich in besonderen Kursen weiterzubilden. Denn die Volkshochschule darf in keinem Sinne ein Mittel sogenannten sozialen „Aufstiegs" werden. Jede Ehrgeizerweckung durch irgendwelche Prämien wäre ihr größter Fehler. Darum darf es einen unmittelbaren Übergang zur Universität unter bestimmten Bedingungen von Leistungen nicht zwischen Volkshochschule und Universität geben. Ferner soll gerade die neue Volkshochschule die Universität davon entlasten, ihre Tore immer noch weiter zu öffnen, als sie sie schon geöffnet hat (zum Beispiel die neuen Gesetze über die Lehrer), oder die Zulassungsbedingungen noch weiter zu vermindern, als sie es schon (zum Beispiel in betreff der alten Sprachen) zu ihrem Schaden getan hat.

Wenn die Volkshochschule sich an erster Stelle an die Arbeiter und die bäuerliche Bevölkerung zu wenden hat und nicht an den Mittelstand, für den besondere Bildungsorganisationen ja längst bestehen, so soll sie — darin sind wir mit von Erdberg einer Meinung — dennoch bewußt Volkshochschule sein, das heißt sich an eine Aristokratie der Bildungswilligen und -bedürftigen, nicht an die Masse wenden. Dies fordert schon der pädagogisch-technische Umstand, daß nur bei einer kleinen Zahl von Hörern (40—60 zum Beispiel) jene Aussprache und jene Kontinuität des Zusammenarbeitens möglich ist, die unbedingt zu fordern sind. Die geistige Aktivität des Hörers geht mit der größeren Anzahl zurück. Man muß es also der indirekten Weiterwirkung dieser so sich bildenden Aristokratie überlassen, daß die in der Volkshochschule gewonnene Bildung in die Masse weiterwirke. Dieser Prozeß wird automatisch fortschreiten, wie zum Beispiel die

russischen Erfahrungen im Lese- und Schreibunterricht der Bauern lehren. Auch diese Zielbestimmung bringt die Universität und die Volkshochschule in engere Berührung. Denn nur auf diese Weise kann das Niveau der Vorträge und Kurse so hoch gehalten werden, daß es für den Universitätslehrer möglich und sinnvoll ist, sich an der Volkshochschule zu beteiligen und dabei nicht Massenredner oder Prediger zu werden. Um so schärfer aber ist darauf zu sehen, daß diese Aristokratie eine streng freiwillige ist, und daß bei ihrer Bildung nichts weiter in Frage kommt als die Tiefe, der Ernst, die Stärke des Bildungswillens. Nicht durch irgendwelche Bedingungen der Zulassung, sondern ausschließlich durch das Niveau der Kurse, den Zusammenhang, die Kontinuität der Kurse untereinander, sollte sich — soweit es möglich ist — eine solche Aristokratie aus der Masse herausheben. Die Gefahren der Zielsetzung einseitiger sogenannter Führererziehung bei den Lehrern, wie der schon genannten des „sozialen Aufstiegs" bei den Lernenden, sind freilich mit dieser Zielbestimmung eng verknüpft. Sie lassen sich aber zum Teil ausschalten durch die in erster Linie auf Menschenbildung gehende Wahl der Materien, die dargeboten werden.

Sehen wir nun, was unter diesen allgemeinen Zielvoraussetzungen die Universität der Volkshochschule zu geben vermag und wie sich die Kooperation organisatorisch verwirklichen läßt.

III. DAS ZUSAMMENWIRKEN VON UNIVERSITÄT UND VOLKSHOCHSCHULE IM EINZELNEN.

Die mögliche Mitwirkung der Universität am Aufbau und Betrieb der Volkshochschule läßt sich nun im Einzelnen auf folgende Hauptpunkte bringen:

1. Mitwirkung der Universität bei der Schaffung, Erhaltung und Organisation der Volkshochschule;

2. Lehrergestellung aus den Dozenten der Universität;
3. Ausbildung von zukünftigen Lehrern der Volkshochschule an der Universität; Professuren der Pädagogik;
4. vergleichendes Studium des Volksbildungsproblems und Erforschung der soziologischen Bedingungen der Volksbildung durch verschiedene Wissenschaften an der Universität;
5. Möglichkeit der Mitwirkung der Privatdozenten an der Volkshochschule;
6. Mitwirkung der Studenten;
7. volkstümliche, von den Universitäten periodisch zu veranstaltende Kurse neben der Volkshochschule als Fortbildungsmittel für solche, die eine Volkshochschule bereits besuchten;
8. Gegenstände der Volkshochschule und Lehrmittel.

ad 1) Soll die lebendige Berührung von Universität und Volkshochschule eine so enge sein, wie es unsere Zielbestimmungen fordern, so muß die Universität in irgendeiner Form auch schon bei der Schaffung und der Bildung der Organisation der Volkshochschule beteiligt sein. Im Rahmen der — wie mir scheint — höchst zweckmäßigen allgemeinen Organisationsvorschläge, die W. Picht in seiner Schrift „Die deutsche Volkshochschule der Zukunft" (1919), gemacht hat, kann eine solche ursprüngliche Mitwirkung der Universitäten bei der Schaffung der Volkshochschule sehr wohl erfolgen. Mit Recht erklärt Picht: „Die Volkshochschule ist Reichsangelegenheit" (S. 17). Schon um des Gedankens geistiger nationaler Einigung willen, der auch uns zwar nicht höchstes, aber doch ein wesentliches Ziel für die Volkshochschule ist, muß zum mindesten ein allgemein- und weitmaschig geartetes Rahmengesetz existieren, das ein Grundschema für die Organisation entwirft. Selbstverständlich soll damit die selbständige Initiative der Einzelstaaten, der Kommunen, der Vereine, privater Personen nicht etwa unterbunden werden, sondern im Gegenteil erst geweckt werden. Sowohl für die Kreise, welche die neue Bildung bringen wollen, als für jene, die sie begehren, muß eine Organisation geschaffen

werden. Für die letzteren empfiehlt Picht „Hörervereine", die den Ausschüssen, den Trägern der Organisation, als Träger der Bewegung gegenüberstehen. Sie sollen sich zu Landesverbänden und diese zu Reichsverbänden zusammenschließen. Diese Vereine, die wohl am besten zunächst durch die Gewerkschaften zu bilden sind, übermitteln dem Zentralausschuß und den einzelstaatlichen Landesausschüssen, in denen sich die vom Staate geschaffene Organisation verkörpert, die Wünsche betreffend die Veranstaltung von Kursen, die Wahl der Gegenstände, die Unterrichtsmethode und die Persönlichkeit der Lehrkräfte. Sowohl zum Zentral ausschuß als zu einzelstaatlichen Landesausschüssen sollten die Universitätsvertreter in von den betreffenden Senaten dazu geeignet gehaltenen Persönlichkeiten zugezogen werden. Weitaus das Wichtigste wird es sein, daß, wie immer im einzelnen die Organisationen gestaltet werden, solche akademischen Lehrer, die für die Volkshochschule genügendes inneres Pathos und Sachverständnis aufweisen — es sind leider wenige —, mit den Arbeiterführern und Vertrauensleuten der „Bewegung" in persönliche Verbindung, Aussprache und Verständigung treten. Auch die Mission für die Bewegung innerhalb der akademischen Jugend und bei den Arbeitern selbst sollte womöglich in Versammlungen erfolgen, in denen Gewerkschaftsmänner, die für die Volkshochschule Verständnis haben, und akademische Vertreter sich gleichzeitig äußern.

ad 2) Der wichtigste Teil der Mitwirkung der Universität an der Volkshochschule ist selbstverständlich die Stellung der Lehrkräfte. Es kann sich natürlich nicht darum handeln, daß alle oder auch nur die Mehrzahl der Lehrkräfte akademische Lehrer sind. Im Gegenteil muß es anzustrebendes Ziel sein, daß der Volkshochschule eine eigene und selbständige Lehrerschaft erwächst. Aber bis zu der Zeit, da sich eine bewährtere Form der Auswahl dieser Lehrkräfte gebildet hat, wird es immerhin notwendig sein, eine größere Anzahl akademischer Lehrer heranzuziehen. Dauernd aber sollte die Auswahl der Lehrkräfte unter beratender Mitwirkung der Universitäten erfolgen. Die Fühlung mit der Universität sollte überhaupt kein Lehrer je verlieren. Die Frage, welche

Universitätslehrer zur Lehrmitwirkung an der Volkshochschule geeignet sind, kann im Einzelfalle nur durch das Gefühl persönlicher Berufung dazu entschieden werden und auf Grund der Wünsche, die von den Vertrauensleuten der Arbeiter selbst ausgehen. Ein Berufungsrecht seitens des Staates darf es ebensowenig geben wie eine Pflicht des akademischen Lehrers, einem Rufe zu folgen. Es lassen sich gewisse Eigenschaften angeben, die der akademische Lehrer besitzen muß, der für die Volkshochschule in Frage kommt. Es sind vor allem drei: Die erste ist echte Liebe und ernstes Pathos für die Sache der Volksbildung. Wer hier nicht vom „Geiste" getrieben ist, wer nur weltanschauliche, praktische oder sonstige Nebenziele im Auge hat, bleibe fern. Die zweite ist: Fähigkeit und Talent für lebendige Synthese seines Forschungsgebietes. Nicht etwa nur Philosophen, wohl aber nur philosophisch angehauchte Geister sollten sich für „berufen" halten. Die dritte Eigenschaft ist die neuartige pädagogische Befähigung, die für die Volkshochschule nötig ist. So vor allem die Kunst, das Wissen herauszulösen aus der Technik der Terminologien und der Formeln, die Kunst prägnanter Kürze, die Kunst des Fragens und Debattierens mit Menschen einer ganz anderen als der gewohnten Art.

Nur wer selbst eine Förderung durch diese Lehrtätigkeit erhofft als Vereinheitlichung des eigenen Wesens, als neue Erkenntnis der Arbeiterseele, nicht wer sein Wissen nur autoritativ mitteilen will, sollte hier mitwirken.

ad 3) Aus welchen Kreisen soll sich nun in der Hauptsache die Lehrerschaft der Volkshochschule rekrutieren? Ausnahmefälle abgerechnet, sicher aus solchen Kreisen, die eine akademische Bildung besitzen, die aber gleichwohl vermöge ihres Berufes und ihrer Lebensform einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit von Volk und Leben haben. In besonderem Maße kommen die akademisch gebildeten Volksschullehrer und -lehrerinnen in Frage, denen an der Universität besondere Gelegenheit geboten werden muß, sich für die Tätigkeit in der Volkshochschule auszubilden. Nachdem einer Elite von ihnen jetzt der Zugang

zur Universität eröffnet ist, ist damit ein Übergang zwischen Universität und Volkshochschule geschaffen. In minderem Maße sollten vorläufig die Oberlehrer herangezogen werden, deren eigentümliche Standestraditionen eine erfolgreiche Wirksamkeit an der Volkshochschule, insbesondere auch das Vertrauen der Arbeiterschaft, noch mehr ausschließen als die Traditionen der Universitätslehrer. Geistliche und Priester dürften sich nur da eignen, wo besondere persönliche Befähigung und eine konfessionell einigermaßen homogene Bevölkerung vorliegt. Es ist wünschenswerter, daß die Religion auf der Volkshochschule von akademischen Theologen, Religionspsychologen, Religionshistorikern und Philosophen behandelt werde als von praktischen Geistlichen und Priestern. Um dogmatische Unterweisung darf es sich hier ja überhaupt nicht handeln, sondern nur um natürliche Theologie, Religionsphilosophie und -geschichte, Psychologie, deskriptive Symbolik. Juristen, Ärzte, Nationalökonomen werden meist nur nebenamtlich und gelegentlich als Lehrer in Frage kommen. Wichtig wäre es auch, führende Männer des Wirtschaftslebens und der Technik — natürlich nur solche, die sich hier ihrer „Interessen" entschlagen können — gelegentlich für die Volkshochschule zu gewinnen.

Allen diesen Schichten muß an der Universität die Gelegenheit offenstehen, sich für die Lehrbetätigung an der Volkshochschule vorzubereiten.

Wie soll dies aber realisiert werden? Zunächst hat jeder akademische Lehrer Gelegenheit, das, was ich das Ethos der Verantwortlichkeit und solidarischen Mitverantwortlichkeit der Akademiker für das geistige Wohl der Arbeiterklasse genannt habe, nach seinen Kräften unter allen Studierenden zu fördern. Daneben steht als besondere Bedingung die immer intensiver werdende Forderung nach Professuren für Pädagogik. Ihre Befriedigung darf keinesfalls erfolgen auf Kosten der philosophischen Lehrstühle, die schon durch die Überlassung mancher Lehrstühle an die Experimentalpsychologie in einer Zeit geschädigt wurden, da gerade die Philosophie einen kräftigen neuen Aufschwung genommen hat. Andererseits ist das sehr verbreitete Mißtrauen, das die Universitätslehrer diesen Professuren entgegenbringen, nicht gerechtfertigt; oft freilich ist es nur die Folge

davon, daß wir in Deutschland den Typus von Pädagogen, der gerade für die Ausbildung der Volkshochschullehrer in Frage kommt, noch wenig besitzen. Zwei Typen insbesondere eignen sich für diese Aufgabe wenig. Der eine Typus ist der Philologe, der von der Methodik des höheren Unterrichts im Gymnasium usw. seinen Ausgangspunkt nimmt, der andere der Experimentalpsychologe und -pädagoge. Nicht um Pädagogik überhaupt handelt es sich ja für die Vorbereitung zum Volkshochschulberuf, sondern an erster Stelle um Sozial- und Nationalpädagogik. Dieses Wissensgebiet ist aber trotz der ausgezeichneten Bemühungen Paul Natorps bisher mehr nach der prinzipiellen und deduktiven, und noch sehr wenig nach der konkreten, soziologischen und sozialpsychologischen Seite hin ausgebaut. Nun kann und muß man freilich fragen: Sollen denn Ordinariate für eine Wissenschaft gefordert werden, die noch gar nicht existiert, die allererst geschaffen werden soll? Kann man durch neue Lehrstellen eine Wissenschaft schaffen? Diese Frage, die man an Natorp, der solche Professuren wünschte, nicht mit Unrecht gestellt hat, ist mit der bloßen Behauptung, es existiere diese Wissenschaft, nicht beantwortet. Es existiert wohl eine Fülle von Schriften über dieses Thema, es existieren Statistiken, Abhandlungen, Vorschläge usw., aber eine „Wissenschaft" kann man das füglich nicht nennen. Es kann also nur gefordert werden, daß die neueingerichteten und neueinzurichtenden Lehrstellen für Pädagogik überhaupt mit besonderer Rücksicht auf das Werden einer sozialpädagogischen Wissenschaft besetzt werden, d. h. mit Männern, die auf diesem Gebiete Sachkenntnis und Erfahrung haben. Mehr verspricht die von Natorp empfohlene Schaffung „sozialpädagogischer Universitäts- und Hochschulinstitute" an jeder Hochschule, die zum Austausch ihrer Erfahrungen auch untereinander in Verbindung zu treten hätten. Wo es Professuren der Pädagogik gibt, müßte der Pädagoge natürlich die Leitung eines solchen Instituts haben. Ich könnte mir aber auch sehr wohl denken, daß ein Kollegium von Professoren — natürlich solcher, die für die Sache Interesse haben — mit Hilfe eines Assistenten diese Institute leiteten.

ad 4) An diesen Instituten müßte das ganze Volksbildungswesen vor

allem nach seinen tatsächlichen sozialen, ökonomischen, psychologischen, pädagogischen Grundlagen einer eingehenden Erforschung unterzogen werden; auch die Geschichte des Volksbildungswesens und das vergleichende Studium des Volksbildungswesens in verschiedenen Ländern müßte hier gepflegt werden. Diese Institute könnten sowohl in Anlehnung an staatswissenschaftliche Seminare als an Forschungsinstitute sozialwissenschaftlicher Art, ferner auch in Verbindung mit akademischer Berufsberatung errichtet werden. Es müßte möglich sein, mit solchen oben angedeuteten Themen zum Doktor zu promovieren, sei es der Philosophie, sei es der Staatswissenschaft. Die Besucher dieser Seminare müßten — jedoch ohne staatliche Prüfung — ein Zertifikat ausgestellt erhalten, das sie als vorgebildet für die Lehrtätigkeit an einer Volkshochschule auszeichnet.

ad 5) Es ist häufig darauf hingewiesen worden, daß sich den Privatdozenten — die uns hoffentlich im Sinne freier Privatdozentur und nicht als Assistentprofessoren erhalten bleiben — durch die Volkshochschule ein neues Tätigkeitsfeld und auch eine neue Erwerbsquelle eröffne; daß hierdurch die ungemeinen ökonomischen Schwierigkeiten, mit denen dieser Forscher- und Lehrernachwuchs in unserem Lande zu ringen hat, eine gewisse Milderung erführen. Als prinzipielle, den ganzen Stand treffende neue Erwerbsquelle ist dieser Gedanke aber unbedingt zurückzuweisen Die Volkshochschule darf kein Experimentierfeld für Privatdozenten sein! Und andrerseits soll gerade den werdenden Dozenten der Geist ruhiger, strenger Forschung und Fachfortbildung erfüllen. Die Volkshochschule würde ihn, je mehr ihn bloß ökonomische Motive zu ihr treiben, nur um so mehr und leichter mit dem Geiste des Dilettantismus oder der Demagogie erfüllen. Gerade die Synthese, die in der Volkshochschule gefordert ist, verlangt höchste Reife und Übersicht über das Sachgebiet, wie es der Privatdozent nur selten besitzen wird. Natürlich kann es Fälle geben, in denen alle diese Bedenken ganz wegfallen, besonders wo es sich um Privatdozenten handelt, die nur im Nebenberuf akademisch lehren, die also nicht in der akademischen Laufbahn selbst aufsteigen wollen. Diese Gattung von Universitätslehrern wird sogar vermöge ihrer Doppel-

berührung mit Universität und praktischem Leben für die Lehrtätigkeit an der Volkshochschule besonders geeignet sein. Für Auslandskunde kommen auch die Lektoren und die Dozenten an den neuen Auslandsinstituten für die Volkshochschule weitgehend in Betracht.

ad 6) Noch weit weniger können Studenten (auch die älteren nicht) für die Volkshochschule in Frage kommen. Schon der Umstand, daß lebenserfahrene Arbeiter von jungen Studenten belehrt werden sollen, bringt in die ganze Sache ein unerfreuliches Gefühlsmoment. Dazu hat gerade hier, wo es sich nicht um Fachausbildung handelt, der erst im Werden begriffene Student am wenigsten zu sagen. Nur als Assistenten bei Experimenten, Demonstrationen, Führungen usw. können ältere Studenten herangezogen werden; eventuell auch, wo bestimmte Zweckkurse, zum Beispiel fremdsprachliche, stenographische usw., der Volkshochschule lose angegliedert werden.

ad 7) Die Universität soll den Volkshochschülern, die gewisse Kurse durchlaufen haben und dafür ein Zertifikat erhalten haben, auch die Gelegenheit gewähren, in periodisch zu veranstaltenden Kursen und Übungen tiefer in die Sache einzudringen, mit der sie sich beschäftigten. Diese Kurse müßten natürlich durch Universitätslehrer geleitet sein, die sich freiwillig dazu erbieten und durch die Fakultäten dazu nominiert werden, und sie sollten alle Gebiete umfassen, die an der Volkshochschule behandelt werden, mit entsprechender Erhöhung des Niveaus in wissenschaftlicher Hinsicht. Auch für die Volkshochschullehrer — soweit sie in dieser Lehrtätigkeit ihren Hauptberuf haben — sollten die Universitäten jährlich Kurse veranstalten, die besonders die auf dem Lande Tätigen in immer neue Berührung mit der Forschung bringen. Da stellt sich nun die Frage, wie weit besonders befähigte Volkshochschulschüler auf diesem Wege noch weiter vorzudringen das Recht haben sollen, z. B. zur Hörerschaft an der Universität (Hospitantentum). Vollständig ausgeschlossen darf es meiner Ansicht nach nicht sein, daß diesen besonders Befähigten die Tore der Universität geöffnet werden. Warum sollte es nicht auch unter uns Faradaynaturen geben? Aber eine Regel

darf aus dieser Möglichkeit nicht gemacht werden. Denn — wie früher gesagt — die Volkshochschule darf in keinem Sinne Mittel „sozialen Aufstiegs" werden. Das französische System des immer weiter lockenden Köders für den Ehrgeiz bleibe uns fern! Denn darum handelt es sich bei aller Volksbildung, daß die unteren Klassen als solche geistig erfüllt, seelisch befriedigt, menschlich und als Bürger gehoben werden, nicht aber darum, daß sich Minoritäten aus ihnen vermöge der neuen Bildung in andere Klassen erheben.

ad 8) So sehr die spontanen Wünsche der Hörer für die Wahl der Themen, die auf der Volkshochschule behandelt werden, von ausschlaggebender Bedeutung sind und nie übergangen werden dürfen, so hat der an der Organisation beteiligte Universitätslehrer im Einvernehmen mit den Vertrauensleuten der Arbeiterschaft oder der sonstigen Hörer durch Beratung doch möglichst dafür zu sorgen, daß erstens geeignete Themata gewählt werden, und daß zweitens das Vorlesungsprogramm (nach Maßgabe der vorhandenen Lehrkräfte) eine gewisse harmonische Allseitigkeit nicht vermissen lasse. Die Arbeiterschaft neigt nur allzuleicht dazu, in ihren Wünschen der Sozialwissenschaft, Staatswissenschaft, Nationalökonomie ein allzu einseitiges Vorrecht zu geben, das gerade den menschenbildenden Zweck der Volkshochschule leicht vereitelt. „Geeignete" Themen für die Volkshochschule sind alle Gebiete, die allgemein menschlichen, bürgerlichen und nationalen Bildungswert besitzen. Harmonische Allseitigkeit muß vor allem darin zur Geltung kommen, daß die vier großen Gebiete: 1. Religion, Weltanschauung und Lebensanschauung, Philosophie, 2. Geisteswissenschaften und Kulturwissenschaften (Geschichte, Literatur, Sprache, Kunst), 3. Exakte und beschreibende Naturwissenschaften, Mathematik und Technik, 4. Soziologie, Sozial-, Staats-, Rechts-, Wirtschaftswissenschaften, gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen. Ich halte es auch hier nicht für wünschenswert, zu stark an den schon vorhandenen Ideenschatz anzuknüpfen, z. B. einer aus städtischen Industriearbeitern bestehenden Hörerschaft vor allem die Gebiete der in ihrer Industrie angewandten Physik oder Chemie, einer

aus Landbevölkerung bestehenden aber die betreffenden Gebiete der Biologie zu erschließen. Gerade das dem gewöhnlichen Lebenskreis Ferne, Fremde gilt es vielmehr zu erschließen, um so der Einseitigkeit des Weltbildes entgegenzuarbeiten. Es ist damit schon angedeutet, welche Gebiete aus dem Stoffkreis der Universität und welche Universitätslehrer für die Volkshochschule vor allem in Frage kommen. Die Philosophen, Theologen, Historiker, die Germanisten und Literatur- resp. Kunsthistoriker, die Soziologen und Nationalökonomen, die auch Methodologie und Geschichte der Naturwissenschaften beherrschenden Naturwissenschafter, die Lehrer des öffentlichen Rechts und die Hygieniker aus der medizinischen Fakultät werden es in erster Linie sein. Für den Geisteswissenschafter, der nach Meineckes treffender Bemerkung in unserem Lande am wenigsten Berührung mit dem Volksleben und der Psyche des Volkes, besonders der Arbeiterwelt, besitzt, erwächst aus der Lehrbeteiligung an der Volkshochschule besonderer Gewinn.

Die Philosophen kommen für die Volkshochschule in verschiedener Richtung in Betracht. An jeder ausgebauteren Volkshochschule sollte ein elementarer Kursus über Erkenntnistheorie, Methodologie und Logik (mit Einschluß der Einteilung der Wissenschaften) abgehalten werden; ferner womöglich ein Kursus über empirische Psychologie mit Einschluß der Massenpsychologie, der Psychologie der Berufswahl, der Psychologie der Geschlechter und Klassen. Weniger die Geschichte der Philosophie als eine Typenlehre der philosophischen Weltanschauungen, wie sie Dilthey, Jaspers und andere angebahnt haben, würde ferner zu geben sein. Die Hauptzüge der Geschichte der abendländischen wissenschaftlichen Kultur sollten gleichfalls behandelt werden. Mustergültig sind hier die bekannten Werke E. Machs und P. Duhems, oder die Art, wie Max Born in seinem Buche über die Relativitätstheorie diese Theorie aus der Geschichte entwickelt. Mustergültig sind für die philosophische Durchleuchtung der Naturwissenschaft ferner die bekannten Werke E. Bechers und das für Volkshochschullehrer wohlgeeignete Werk von G. Jellineck über „Das Weltengeheimnis". Ferner müssen Ethik und Sozio-

logie sowie die geschichtsphilosophischen Probleme, die unsere Gegenwart so begreiflich erregen, Gegenstände von Kursen sein, deren Lehrinhalt, von Prinzipienfragen ausgehend, bei den Fragen unmittelbarer konkreter Lebensgestaltung des Ganzen und des Einzelnen enden muß. Die Religion soll von den Philosophen etwa in der Art behandelt werden, wie es Scholz in seinem Buche über Religionsphilosophie, und der Schreiber dieser Zeilen in seinen „Problemen der Religion" getan hat. Gerade in Hinsicht der natürlichen Theologie, der religiösen Typenlehre, Religionssoziologie (in der Art M. Webers), Religionspsychologie, gilt es weniger Wünsche abzuwarten, als Interesse und Wünsche erst zu erregen. Geschichtlich muß es sich vor allem darum handeln, Bilder religiös-schöpferischer Zeiten — nicht Zeiten der Glaubensspaltungen — und religiös mächtiger Personen plastisch herauszuarbeiten, um den Arbeiter von dem ungeheuren Irrtum seiner Klasse abzubringen, die Religion sei nur ein Spiegelbild ökonomischer Sozialverhältnisse.

Die Geisteswissenschafter haben vor allem die großen und für die Zeitalter charakteristischen exemplarischen Dichter-, Literatur- und Kunstwerke der vaterländischen Geschichte samt den Anregungen, die diese Geschichte von außen her erhielt, den Hörern zu erschließen und verständlich zu machen. Um Erschließung, Aufweis und Fühlbarmachung der in den Werken selbst liegenden Kultur- und Lebenswerte — nicht um historische Genese — muß es sich an erster Stelle hier handeln.

Wenn man sich in diesen bisher angeführten Stoffkreisen von der unmittelbaren Gegenwart ferner zu halten hat, so muß die Einführung in das Rechts-, Staats- und Wirtschaftsleben der Gegenwart um so mehr von den Situationen und Lagen der Gegenwart ausgehen. Manches Treffliche hat zur „Erneuerung des staatswissenschaftlichen Unterrichts" auch an der Volkshochschule in dieser Hinsicht J. Plenge gesagt.[1] Die Theorien des Sozialismus, seine Geschichte, seine praktischen Versuche, die

[1] „Das erste staatswissenschaftliche Unterrichtsinstitut" 1920, „Die Zukunft Deutschlands und die Zukunft der Staatswissenschaft" 1919; siehe auch seine Musterlehrbücher sowie die lehrreichen „Tafeln".

Geschichte der politischen Weltanschauungen und Parteien, die religiös bedingten Soziallehren, die theoretischen Grundlagen der Bevölkerungslehre, der Ethik und Politik des Fortpflanzungswillens,[1] die Probleme der Sozialpolitik, der Sozialisierung, die Grundzüge der Wirtschaftsgeschichte sind bislang die bevorzugtesten Themen der Volkshochschule gewesen —, so daß man jetzt fast eher eine gewisse Verminderung dieses Themenkreises wünschen möchte. Immerhin muß gerade die Volkshochschule eine Stätte werden, in der sich die bisherige Starrheit der politischen und ökonomischen Parteiprogramme gleichsam löst, die spontane Denkregsamkeit der Massen oder doch ihrer Eliten wieder geweckt wird — und indirekt dadurch eine Stätte werden, an der die sicheren Ergebnisse der Wissenschaft praktischen Einfluß auf die Bildung neuartiger Klassenideologien gewinnen, den sie so lange bei uns nicht besessen haben. Nur so ist jener Neuaufbau unseres Parteilebens möglich, der — soll Demokratie und Parlamentarismus nicht eines Tages von unten oder oben her weggefegt werden — unbedingt wünschbar ist.

Zu dem naturwissenschaftlichen Unterricht muß vor allem neben der historischen Einführung in den Stand der gegenwärtigen Wissenschaft all des fundamental Neuen gedacht werden, was die letzten Jahrzehnte gebracht haben. Nicht ein fühlbarer Kampf gegen Monismus, Darwinismus, Haeckelianismus, der vom Arbeiter meist nur tendenziös interpretiert wird, darf hier einsetzen, sondern nur ein schlichtes Wirkenlassen der neuen Erkenntnisse (Relativitätstheorie, Quantenlehre, exakte Erblichkeitslehre, Mutationslehre, Neuvitalismusprobleme usw.).

Endlich darf sich die Volkshochschule nicht versagen, der sicher in großem Maßstab zu erwartenden Auswanderung durch Auslandskunde, durch Wirtschafts- und Kulturgeographie, durch wissenschaftlich unterbaute Aufweisung der Chancen für deutsche Kraft und durch sachlich gegründete Warnung vor falschen Hoffnungen zu schützen und sinnvolle Wege zu ebnen. —

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen" in Bd. III_2 „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre".

Überblicke ich zum Schlusse meine Ausführungen über das Grundverhältnis zwischen Volkshochschule und Universität, so möchte ich sie zusammenfassend in die Formel gießen: Aus einem gemeinsamen, beide Institute, die Universität wie die Volkshochschule, und ihre Träger langsam reformierenden Ethos des Vertrauens und der menschheitlichen und nationalen Solidarität heraus neugeboren, sollen Universität und Volkshochschule prinzipiell unabhängig voneinander stehen und wirken. Aber sie sollen in regster Wechselwirkung leben, die beiden zugute kommen wird. Nicht unter einseitiger Leitung der Universität soll die Volkshochschule stehen, aber unter ihrer beratenden und tätigen Mitwirkung soll das große Werk dieser Schule aufgebaut werden, das für unser deutsches Vaterland mit eine Grundbedingung möglichen Aufstiegs ist.

SACHREGISTER

PROBLEME EINER SOZIOLOGIE DES WISSENS

A

Abendländisch; —e Geschichte und ökonomische Gesch.-auff. 36, 169; —es Machtstreben (s. d.) 72, 73, 85, 195; —e Technik (s. d.) 103, 157 ff., 168 ff., 1; Positionen der —en Metaphysik und die — Wschft. 190 (s. Europa).

Absolutsetzung; falsche — der Wschft. 79, 82, 118, 132, 148, 152, 176, 180, 183, 199, 215; — der Geschichte durch d. Historismus 176 f., 180, 181 f.

Aktivismus Europas u. Entspannung in Gegenwart 226.

Alexandrinismus (Hellenismus) der Gegenwart 159, 186.

Alter der Kultur; Die — u. d. Freiheitsmoment 33.

Altern der Kultur, Triebstruktur und Gesetz der Realfaktoren (s. d.) in der Gesch. 43 ff., 61, 110; — und Fortpflanzungsmoral 165.

Analogieschluß u. Gesellschaft 48.

„Anschauungsbilder" und Wahrnehmung 67.

Ansteckung, Nachahmung 7, 49 (s. Masse; Tradition; Elite).

Anthropomorphismus mech. u. teleol. Kausalität 139, 174, 208.

Anthroposophie 158.

Arbeit und (wissenschftl.) Erkenntnis 99, 100, 103, 130, 142, 193 f., 200. Befreiungsprozeß der — und jüdisch-christl. Schöpfer-Theismus 79, und Entwicklung der Wissensarten 104, 193, 195, und Demokratie 212 (s. Pragmatismus).

Aristokratismus in Religion (Sekte) 193, 196; — in Metaphysik 193; — in Wissenschaft 213.

Aristotelismus u. Christentum (Gottesbegriff) 81, 84, 86, 106, 128, 134, 175.

Asien und Metaphysik 72, 82, 85, 100, 117, 182, 222; — und Religion (Toleranz) 72, 85; — u. „Technik" 85, 103 ff., 157 ff., 160, 168 ff.

Askese, religiöse u. Wissenschaft 83; — und Triebenergetik der Geschichte 118.

Ausdruck und Darstellung 49; Natur als —sfeld 23, 54, 123.

Ausgleich der Kulturen s. kosmopol. Kooperation.

Autonomisierung und Nationalisierung der Wschften. 114.

Autorität, Zusammenhang politischer — (Monarchie), religiöser — usw. 217.

Axiome der Lebensgemeinschaft 23, 133; — der Wissenssoziologie 47 ff.; — der abendländischen Metaphysik 190.

B

Bestimmung, individuelle — der Kulturen 27; — der Dinge 136.

Bevölkerungspolitik, Vitaltechnik und sexuelles Ethos 165 ff.; — und Kirche 194; — und allg. Technisierung 194, 224.

Bewegung; —sformen der verschiedenen Kulturgebiete (Unsterblichkeit, Sterblichkeit, Wachstum (s. d.), Fortschritt (s. d.) 17, 25 ff. 44; ihre —srhythmik 62.

„Bewußt"sein u. „Sein" 2, 54, 55, 128, 170.

„Bilder"welt; — objektive Erscheinung 138, 172, 173, 175 (s. Realität, Körper, Kräfte).
Bildung; —sgemeinschaften 20; —sweltanschauung 61 ff.; —ssprache 20, — u. Metaphysik, Wissensch. 94, 213 ff.; — in China 105; —sdemokratie und die Wissensarten 212 ff.
Biomorphe (organologisch-teleologische)Weltansicht 16, 23, 24, 57, 59, 78, 108, 109, 110, 111, 133, 134, 135, 139, 156, 198, 203, 209 (s. Lebensgemeinschaft).
Bolschewismus (Sowjet) 88, 130, 201, 214, 216,
Buddhismus 75, 85, 94, 96, 103, 190 (s. Asien).
„Bund" und Demokratie 214, 220.
Bürgertum und Metaphysik 96, 197; — und Reformation 110; Triebstruktur des —s (s. Machtstreben) und Ursprung von Wschft., Techn., Kapitalism. 100, 110, 126, 141 ff., 196, 199.

C

Calvinismus 57, 80.
Christentum; europäisches (aktivistisches) — und posit. Wschft. 72, 73, 193 ff.; byzant.-russisches (kontemplatives) — und Arbeitschätzung 194; — und Unterschichten 193; — und religiös-metaphysische Demokratie (s. d.) 194, 196 (s. Aristotelismus).
Christian science 158, 159.

D

Daseinsrelativität d. Wschft. auf Vitalwesen 92.
Deismus u. Technik 57, 80.
Demokratie; religiös-metaphys. (als Voraussetzung aller —en) 39, 96, 194, 196; Zusammenhang v. —, Individualismus, Nationalismus 80, v. —, religiöser Denkart, sozialer u. politischer Struktur (Arbeitsbefreiung) 80, 193, 212; Arten der — 89, 199, 213; — und Kirche (Erstarrung) 88, 193, 220; — und Metaphys. (Unterdrückung) 193, 210; — und Bildungsstand (Kultur—) 212 ff., 216; — Arbeitsschätzung und posit. Wschft. 89, 193 ff., 199 f., 211 ff.; — und „Diktatur" 214, 215, 219; — und „Weltanschauungslehre" 220; Niedergangszeichen der — (Bünde, Romantiken, Bewegungen) 214, 220.
Demokratismus in Politik und Wissenschaft (Diskussionsprinzip) 216 ff.
Denkart — Logik — Idolen-(Täuschungs)lehre der Klassen 170, 203 ff.
Denken, historisches (= dynamisches) — und Gesellschaft (s. d.) 137, — u. Unterklasse 204 ff.; statisches — und Oberklasse 204 ff. (siehe Primitive, Lebensgemeinschaft, Tradition, Scholastik); Gefühls— 132; ständisches — 134; — und Experiment (s. d.) 130, 147.
Deutsche Geist und Rußland 225; — und metaphys. Begabung 226.
Differenzierung d. Geistes (s. d.) und d. Kulturgebiete 17 ff., 114 f., 135 ff.
Diktatur u. Demokratie 214, 215, 219.
Diskussionsprinzip u. Parlamentarismus 216 f.
Dogma (u. Relig. Theol. Metaphys. Ideolog. pos. Wschft.) 19, 21, 71, 72, 82, 84, 86, 94, 108, 183.
Dreistadiengesetz u. Differenzierung d. Kulturgebiete 17 ff., 69.
Dualismus; — von Glauben u. Wissen in d. Gesch. 79; — u. Deismus 80; — u. moderne Wissenschaft 108, 132 ff., 135, 138.
Dynamik, soziologische 3, 10, 16, 37, (s. Denken).

E

Einheit (ursprüngliche) oder Vielheit der Gruppen Kulturen, als Voraussetzung d. Soziol.? 12 ff
Ekstase, Arten d. — u. Genius 125 (s. Mystik).
Elite, Führer („kleine Zahl") und Masse („große Zahl") 7, 9, 13, 30, 33, 35, 44, 51, 52, 61, 89, 90, 111, 119, 121, 132, 140, 149, 224.
Entwicklung oder Konstanz (Stabilität) d. menschl. Geistes, der Kategorien 5, 12, 15 f., 27, 170; —sschrittgesetz der Geistesstrukturen 11, 14; —spsychologie 1, 47, 55, 66;

Parallelen in —spsychologie 60 ff.; —sordnung der Triebe 4, 37.
Erblichkeit; — psychischer Eigenschaft. (Genie, Talent) 15, 50; Erbwerte und Bevölkerungspolitik 165.
Erkenntnis; — und Liebe 115 ff.; — und Technik 160 ff.; — und Experiment 99, 129, 130, 145, 177; — und Klassenlage 169 f., 204 ff.; —theorie der menschl. Gesellschaft (soziologische — ...) 47; —stheorie der Realitätsphären 52.
„Erwerb" und „Erwerben in Wissenschaft" u. Wirtschft. 25, 148, 194.
Ethik; — und Relativismus (philos. u. histor.) 13 ff., 180 ff.; — und Klassenlage 204 ff.
Ethnologen 35, 56, 124, 155.
Ethos (—formen, Wertvorzugsf., Moralität Güterwelten) 4, 14, 16, 25, 28, 78, 101 f., 119, 126, 133, 139, 143, 165 ff., 168, 180, 203; sexuelles — u. Bevölkerungspolit. 165 ff.
Europa (s. Abendland) und Bevölkerungspolitik 165 ff., 224; — und Politikmethode 158, 164; Pionierstellung —s und d. Weltkrieg 223 ff.; —ische Gesamtuniversität 227.
Europäismus (Einseitigkeiten, Vorurteile) 13, 27, 60, 68, 81, 98, 168, 171, 180, 189 ff., 192, 194; rechter „—" 226 ff.
Evolutionismus 44.
Experiment und Erkenntnis 99, 129, 130, 145, 147 (s. Arbeit).

F

Faszismus 214.
Fatalität u. Realfaktoren (s. d.) 9, 32, 33, 45, 46.
Formalmechan. Ideenschema, Ursprung des — u. Gesellschaft 99, 137 f., 145, 147 (s. Bürgertum); „Zufälligkeit" des —s 145.
Fortschritt als Bewegungsform des Wissens 17, 25, 28 f., 30, 45, 150, 156, 200 s. Wschft.
Franziskanische Naturliebe u. mod. Naturforschung 18, 115, 141.
Führer und Masse (s. Elite).
Fundamentalismusbewegung 89, 216.
Fundierungsordnung der geistigen Akte 11 f.
Funktionalisierung v. Ideen (Kategorien) 13, 27, 55 93, 170, 204 (s. Entwicklung).

G

Gefühl; —sdurchbruch und Wissenserwerb in d. Geschichte 115 ff., u. Generationsrhythmik 117; —sdrang u. „Zwecke", „Interessen" 120; —sdenken 132.
Gegenwärtige wissenssoziol. Lage Europas 223 ff.
Geist; —lehre als Voraussetzg. d. Soziol. 4, 15; Rolle des —es in Gesch. (Leitung, Lenkung, Hemmen, Enthemmen) — als (machtloser) Determinationsfaktor 6, 7, 31 ff., 44, 164; objektiver — 6, 10; Wesensstruktur des —es und die Fundierungsordnung der Kulturgebiete 10 ff.; Gruppen— s. d.; Vielheit der Gruppen —er u. Soziologie 12 ff.; Entwicklung, Differenzierung des —es 12, 15, 17, 27, 123, 132, 135 und d. „Kumulation" der —igen Güter 15 ff.; Ausladung der —igen Potenzen in der Geschichte 45 ff. (s. Entwicklung).
Gemeinschaft s. Lebensgemeinschaft.
Generationsgesetzlichkeit in d. Geschichte 117 ff.
Genie u. Vererbung 50; Genius der Völker 125.
Gesamtstil einer Kultur und Geistesstruktur 33.
Geschichte, „potentielle" u. gewordene — 30 ff. (s. Spielraum); Erkenntnisquellen der — (Verstehen, Erklären, Nacherleben der —) 30, 31, 49, 121 (s. Quellen); Generationsrhythmik der — 117, 125.
Geschichts; —auffassungen (s. Idealismus, Naturalismus, Ökonomismus, Politismus, Pragmatismus); — philosophie und Soziologie 3; —phasen u. Ordnungsgesetz d. Realfaktoren (s. d.) 34 ff., und Fatalitätsmoment (s. d.); und Ausladung d. geist. Potenzen 45 ff.; —relativismus u. d. Vielheit d. Gruppen 13 (s. Historismus).

Geschlechterverband u. Staat (s. d.)
Gesellschaft, Denken der — 16, 23, 110, 135, 136, 140, 149, 151, 152 (s. mechanist. Denken); — und Kontrakt(theorie) 48, 110, 151, 193; — und Quellenkritik (s. d.) 151; und formal-mechan. Ideenschema (s. d.); historisches Denken als Kategorie der — 137.
Gesetz der Kausalität d. Realfaktoren (s. d.) 6 ff, 34 ff.
Gestalt u. Körper (s. d.) 172, 173.
Glauben u. Wissen, Verhältnis von 79, 109.
Gliedschafts(Gruppen)bewußtsein des Menschen und seine Formen 48 ff., s. Miteinander.
Gnadenreligiösität; Verh. von — u. mod. Wschft. 80, 108, 111.
Gnostizismus 18, 71, 72, 163, 184, 185, 186.
Gott; christl. —esbegriff und Aristotelismus (s. d.); jüd. —christl. Arbeits-Schöpfer — und moderne Arbeits- und Wissenschaftsauff. — 79 (s. Voluntarismus, Theismus, Deismus Vergottung).
Gruppe; —ngeist 51 ff.; —nseele 51 ff. und Weltanschauung 61; —nbewußtsein 48; Formen menschl. Guppierung 2, 23, 38, 140; — u. Wissen 56 (s. Miteinander).

H

Herrschaftswille s. Machtwille.
Herrschaftswissen s. Wissenschaft.
Heilswissen; 17, 56, 58, 64; Arten des —s: religiöses, offenbartes — 72, 83, 93, 182; metaphysisches-spontanes — 72 ff., 75, 82, 85, 93, 163, 182, 185, (s. Religion, Metaphysik, Gnadenreligiösität)
Historisch; „— er" u. „soziologischer" Tatbestand 21; — es Denken als Kategorie der Gesellschaft 137; — es „Ding an sich" 176, 179, 180, „Relativitätsprinzip" des —en Tatbestandes 176; —er Perspektivismus 170, 176 ff., 215.
Historismus 13, 14, 85, 105, 196, 215, 217, — als Relativierung des — 170, 176 ff; u. Wertrelatsvismus 181, als Kryptometaphysik 180 (s. Absolutsetzung).
Hochkulturen und Rassenmischung 30; 38; und Mischung von Vater-, Mutter-Kulturen (s. d.) 38, 125, 155.
Homo religiosus 68 ff., 95 f.; — faber 131, 200; — sapiens 68; — oeconomicus 152.
Horde 23 (s. Primitive).
Hypothetik der metaphys. Erkenntnis 91 ff.

I

Idealfaktoren, soziologische 5 ff; — und liberté modifiable 9; Beziehung der — untereinander 10; zu den Realfaktoren (s. d.) als Leitung, Lenkung 10, 31.
Idealist. (rationalist., intellekt., spiritualist., personal.) Richtungen in Philosophie und Geschichtsphilosophie 4, 8, 9, 31, 33, 44, 100, 103, 126, 131, 144, 147, 203, 204, 205.
„Ideen"; — und „Triebe" (s. d.) 7, 31; Funktionalisierung von — (s. d.) „List" der Idee 32; Selbstmacht der — 44; formal-mechan. — schema (s. d.)
Identifizierung und Gruppe 48, religiöse — 74.
Identitäten s. Strukturidentitäten.
Ideologien (der Klassen, Stände, Parteien) 21, 58, 68, 95, 113, 169, 180, 183, 194, 198, 200, 203, 214.
Idolen(Täuschungs)lehre 56, soziologische — der Kassen 170, 205.
Imperialismus; Soziologie des — 42.
Individualismus 57; Zusammenhang von —, Absolutismus, Demokratie, Nation 80; — und Differenzierung d. Geistes 136; — und Subjectivismus 150 ff.
individuelle Bestimmung und Unvertretbarkeit d. Kulturen (s. kosmop. Kooperation) 26 ff.
Individuum, Gattung und („Kumulation" der) Kultur 15; — und Klassenlage 170, 205, 206.
Induktive Methode d. Wschft. und demokratisches Majoritätsprinzip 200 f.
Integrierung d. Kulturen 17.

Intellegenz; praktisch-technische — 67, 68.
Interesse, Aufmerksamkeit s. Triebe.
Internationalismus der Wschft. 22, 28, 63, 90, 192, 200; 223.
Jüdischer Schöpfermonotheismus und posit. Wschft. 79ff., 193.
„Jugendbewegung", Gefühlsdurchbruch und Geschichtsrhythmik 117, 123; — und Romantik 215.
Jugendperiode einer Kultur und ihre Vorrechte 27, 28.

K

Kapitalismus, Politik und Wirtschaft, 36, 40, 42, 47, 106, 141, 142, 148, 155, 166, 168, 171, 195.
Kategorien; —systeme der Klassen 204ff. (s. Geist); soziolog. Bedingtheit der positiv-wissenschaft. — 127, 135ff., 142ff. (s. Geist, s. Bürgertum, s. Machtstreben).
Kausal- wechselnde —ität der Realfaktoren 34ff., 45; religiöse, metaphysische, wissenschaftl. —fragen 65, 67, 84, 134; Anthropomorphis. mech. u. teleol. —ität und s. Überwindung 139, 174, 208; Umbildung des —begriffes und gegenwärtige Metaphysik 173ff.
Kirche; — und Offenbarung 72; — und Dogma (s. d.); — und Masse(nheilsanstalt) 72ff., 75, 83, 88, 94; — und Stifter (s. d.) 74ff.; — und Aberglaube 76; — und Metaphysik 71ff., 84, 86, 94, 194; — und Wschft. 108ff., 193f.; — und Demokratie 193ff.; — und Staat (Strukturidentität) 72, 188, 194; „wissenschaftl. — 84; soziolog. Situation der gegenwärt. — 73, 83, 88ff., 183, 226.
Klasse; —nbildung, Rassenmischung u. Politik 39ff., — und Reichtum 152; — und Wissensverteilung 39 (s. Wissensschranken); —nmischung und Ursprung der Wissenschaft 99f.; Denken d. verschiedenen (Ober,- Unter-) —n 170, 203ff. (s. Ideologien); — und Individuum 170, 206.
Kollektiv; s. Gruppe.
Kongresse; wissenssoziol. Bedeutung d. relig.-philos., wissenschaftl. — 192.
Konkurrenzprinzip in moderner Gesellschaft, Wissenschaft, Wirtsch. 25, 149f.
Kontrakt(theorie) und Gesellschaft 48, 110, 151, 193.
Konventionalismus 55, 219.
Kooperation; soziale Formen der Wissens— (Kirche, Schule, Körperschaft usw.) 20ff.; Kennzeichen d. mod. wissenschaftl. — 152 (s. Verfachlichung usw.).
Körper; Verh. von —, Kräfte, Erscheinung, Qualitäten, Realität 172f., 175 (s. Bilder).
Kosmopolitische solidarische Kooperation u. Metaphysik 22, 98, 192; — aller Kulturen und Ausgleich 14, 26ff., 158, 162, 169, 171, 181, 182, 192.
Kräfte, Realität, Erscheinung, Bild (s. d.) 172f., 175; Raum u. Zeit als —produkt 175.
Kreis; George — 184.
Kult; —technik, religiöse 18, 71,
Kultur; —soziologie 4ff.; Gesetz der Verbreit. der — 7 (s. Elite u. Masse); Kumulation der — güter 15ff., Differenz. u. Integrierung der — gebiete 17ff.; Bewegungsformen der — gebiete 17, 25f., 62, 91, 156; Vertretbarkeit der — subjekte 29; Altersphasen der — und Fatalität (s. d.) 33; und wechselndes Primat d. Realfaktoren 37ff., und geistige Ausladungsmöglichkeit 45; s. Vater, Mutter—
Kumulation d. Kulturgüter 15ff.

L

Leben; Einheit d. —s, Körperwelt, Kräfte (s. d.) 173; Vorgegebenheit des —digen 54; „Vermassung" des —s 33, 135, 166, 184; —sfähigkeit einer Kultur 26.
Lebensgemeinschaft; Denken der — 16, 23f., 109, 111, 133, 134, 135, 136, 149ff.; Axiome der — 23, 133 (s. biolog. organol. Denken).
Lehr- und Erziehungsorganisationen 21, 154 (s. Universität).

Leiden und Wirken 134; — und Technik 162; — und Macht 162 ff.; — und (negative) Politik 158, 168 ff.

Leitende und lenkende Funktion der Idealfaktoren (s. d.).

Liebe und Erkenntnis 115 ff.; — und Herrschen in der modernen Wschft. 126, 209; —haberforscher 154.

Logik d. Gemeinschaft 23; — u. mod. Wschft. 127, 147; — und Klassenlage 170, 204 (s. Denkart).

M

Macht; Wirkprimat des —realfaktors 38 f.; in europ. Geschichte 40 ff.; —reichtum u. Reichtums- 36, 110, 197, 199.

Macht(Herrschafts)wille; —(trieb) u. posit. Wschft. 29, 66, 67, 72, 79, 126, 139, 140, 142 f., 145, 147; — primär sowohl vor wissenschaftl. Denken als Technik 67, 101, 143; Arten des —ns 142, 157; — und Utilismus 143, 145 (s. Bürgertum, Technik).

Marxismus 21, 39, 45, 58, 73, 81, 88, 100, 130, 131, 144, 163, 168, 170, 186, 207, 213, 218, 220 (s. Marx, Ökonomismus, Sozialismus).

Masse 7, 48, 60, 72, 75, 94, 159, 196 (s. Elite, Kirche, Vermassung).

Mechanistisches Denken (Weltansicht) 16, 24, 57, 110, 139, 144 ff., 152, 156, 203, 209; —e Naturerklärung als Produkt von Logik und Machtwille 147 (s. formalmechan.; s. Gesellschaft, Wissenschaft).

Mensch; Gliedschaftsbewußtsein des —en 48; (Wesens)Unterschied von — und Tier 14, 15, 49, 60, 64, 66, 68; —liches Selbstbewußtsein 48, 96, 135; — und Natur (s. d.); — und Metaphysik 92; — und Daseinsrelativität der pos. Wschft. 92; — und Technik (homo faber) 131, 200 (s. d.); metaphys. Gleichstellung der —en 194 (s. homo).

Metaphysik 90 ff.; Ursprünglichkeit der — 17 ff., 74; Ursprungsmotiv 64; Bewegungsform, rhythmus (Wachstum) der — 26 f., 62, 91; soziale Formen der — (Schule usw.) 20, 91; — und „System" 17, 20, 25, 198; soziologische Gebundenheit der — an Personen, Eliten, Stände, Nationen, Kulturkreise 90 ff., 95 f., 97 f., 182, 200; Aristokratismus der — 90, 94; Kosmopolitismus d. — 22, 98; — als spontaner Heilsweg (s. d.); Gegenstandsbereich u. Erkenntniswert (hypothetisch) der — 90 ff.; Unterschied von — und Wissenschaft 91 ff., 95, 102, 147, 161, 181; Verbindung mit Wschft. 91, 93; — und Religion 18, 71 ff., 93 (s. Heilsweg) 94, 183; Verhältnis v. — Religion, Kirche, Wissenschaft 76 ff., 82, 86 f., 94, 108; — u. Masse 94; — u. Mystik 19, 63; — u. Mikrokosmosidee 92; — u. Personbildung 94, 213.

Zur gegenwärtigen Lage der — (Möglichkeit des Emporsteigens): 164, 171 ff., 215, 226; — und Relativitätsphysik usw. 172 ff.; — und religiöse Lage (Kirche) 182 ff.; — und Wschft. 185 ff.; — und Politik 187 ff.; — und Demokratie 193 ff.; —er und moderne Wirtschaft („Unfruchtbarkeits"problem 197 ff., 210 ff.; —er als „Außenseiter" 184, 198.

Methodologismus in Wissenschaft und Wirtschaft 149.

Mikrokosmosidee, Metaphysik, Bildung 92.

Mission und Wissensverbreitung 191.

Mit-; —einander Kategorie 51 ff., 160; — weltsphäre, Vorgegebenheit der 53, 134, 160.

Monarchismus und Monotheismus 56, 78; — und die Wissensarten 216.

Monistenbund 184.

Monotheismus; Verhältn. v. — u. Monarchie 56, 78; Schöpfer — und Arbeitsgedanke 79.

Mutterkultur 38, 39, 60, 63, 70, 100, 124, 155, 171 (s. Vaterkultur); — und Animismus 70, 100; — und Mystik 125.

Mystik 19, 62, 63, 83, 115, 116, 117, 124, 125, 186, 195; Ursprünglichkeit der — 19; — und Sprache 63; Arten der — (Vital u. Ideen-) 63, 125; — und Vater-, Mutterkultur 63, 125.

Mystizismus, moderner 89, 186.
Mythos („Mythen") 10, 17, 51, 62, 83, 180, 213, 214; Klassenmythologie.

N

Nachahmung 7, 13, 49, 149 (s. Masse, Tradition, Elite).
Nation; Verh. von — Individualismus, Demokratie 80; — und Metaphysik 97 ff.; — und Wschft. s. International.; wissenschaftliche Physiognomien der —en 217.
Natur als Ausdrucksfeld s. d.; —einfühlung und Metaphysik 96; —einfühlungsprozeß in europ. Geschichte 116; —liebe (rausch) und moderne Wschft. 115 ff.; — und Eroslehre 124; —einsfühlung (Pantheism.) 63, 96, 116, 123; —entseelung, -beherrschung u. posit. Wschft. s. Machtwille u. s. Wschft.
Naturgesetze (der „großen Zahl") 127, 138, 149, 218, 219.
Naturphilosophie 80, 96, 115, 119.
Naturalismus (Realismus in Philos., in Geschichtsauffassung u. Soziologie) 7, 8, 31, 33, 34, 36, 38, 41, 43, 100, 102, 103, 126, 127, 130, 131, 152, 157, 162, 168, 203 f., 207, 226; Arten d. —, Politismus, Nativismus, Ökonomismus (s. d.) 34 (s. Technizismus, Pragmatismus).
Neutralität, politische, und Wissensstand 222.
Nichtkönnen — Nichtwollen 168.
Nichtwiderstandsprinzip 158, 164.

O

Oberklasse, Denken der 203 ff.
Öffentl. Meinung 22, 51, 95, 111, 182.
Ökonomismus (ökonomische Geschichtsauff.) 21, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 46, 72, 102, 103, 126, 130, 146, 157, 168 ff., 203, 206 (s. Marxismus, Sozialismus).
Ordnungsgesetz der Ideal- und Realfaktoren 6 ff., 34 ff.; — der Gegebenheit d. verschiedenen Seinssphären (Realität) 52.
Organolog. s. biomorphe Weltanschauung.

P

Parallelkoordinationen in Entwicklungspsychologie 60 ff.; zw. Technik u. Wschft. 100, 155 f.
Parlamentarismus, politischer u. wissenschaftl. 217 ff.
Parteien und Wissensentwickl. 187; — und „Interesse" 218 (s. Ideologie).
Perspektivismus und Historismus 110, 170, 176 ff., 181, 215.
Phänomenologische Methode und innere Technik 160 ff.; „-r Streit" 161.
Phasen der Kulturen und Primat der Realfaktoren Blut, Macht, Nahrungstrieb 37 ff.; — und Freiheit 33; — und Ausladung der geistigen Potenzen 45 f.
Philosophie (s. Metaphysik); philosophia perennis u. Aristotelismus (s. d.) 86 ff.; Welt- 98; „prophetische" — 18, 220.
Pluralismus der Gruppen als Ausgangspunkt der Soziologie 13 ff.
Politik; Wirkprimat der — 38; „negative" — 164; äußere — und Wissensentwickl. 187; innere — und W. 193 f. (s. Realfaktoren, Machtstreben, Religion, Metaph., Kirche, Wschft., Wirtschaft u. —).
Politismus 34, 38 (s. Naturalismus).
Positivismus (positivistisch) 19, 28, 55, 68, 73, 74, 80, 81, 87, 88, 96, 131, 163, 170, 171, 176, 180, 183, 186, 217, 226 (s. Comte, Dreistadiengesetz).
Pragmatismus; Probl. des — = Verh. von Technik u. Wschft. (Arbeit u. Erk.) 100, 102, 126, 130 ff., 144, 146, 147, 199, 200, 203, 219; relatives Recht des — 102; Denkbegriff d. — 130, 147; Wahrheitsbegriff 131; — u. Unterklasse 200 f.; „Fruchtbarkeitsproblem" 219.
Priester und homo religiosus 69; — und Kultus 69.
Primitive Kultur, —s Denken 1, 16, 18, 35, 39, 48, 55, 56, 57, 59, 60, 65, 123, 156, 171, 209,
Proletarisches Denken, Proletariat, 45, 142, 171, 200, 201 f., 209, 227.

Protestantismus (Reformation, Gnadenreligiosität, positive Wschft., Technik) 22, 24, 73, 80, 86, 108, 111, 184, 196.
Psycho-; —analyse 130, 158; —technik 130, 157 ff., 160; —therapeutik 159.

Qu

Quäker 63, 164.
Qualitäten; Subjektivität der — (und wissenssoziol. Bedeutung) 137, 138, 139, 150, 198; — und „Körperbild" 172.
Quantentheorie und mod. Naturmetaphysik 139, 173 ff.
Quellenkritik und Gesellschaft 128, 151.

R

Rasse als primärer Realfaktor in Geschichte 37 f.; —nkampf und Klassen-, Kasten-, Standesscheidung 39 ff.; —nmischung, —nivellierung und Hochkulturen 38, und (religiöspolit.) Demokratie 40; —, Triebstruktur und Ethos 101, 121; —nnativismus als naturalist. Geschichtsauff. (s. Naturalismus, Nativismus) 34, 205.
Raum und Zeit als Kraftprodukte 175 (s. „Kräfte").
Realfaktoren, soziologische; Arten der — (Blut, Machttrieb, Nahrungstrieb) 4, 5, 6, 8, 31, 34, 37 ff., 43) — u. Triebstruktur 7, 37 f., 43; selegierende und realisierende Rolle der — und ihr Spielraum (s. d.) 6 ff.; Ordnungsgesetz der — untereinander und Verhältnis z. Idealf. (s. d.) 10 ff.; — und fatalité modifiable 9, 32; Variabilität d. Wirkprimats der — 34 ff., 45.
Realismus s. Naturalismus.
Realität; — = Widerstandserlebnis 125, 161, 172, 209; — Wahrnehmung, Triebimpuls 160 f.; —serlebnis u. Klassenlage 204 f.; — vorgegeben „Gestalt" u. Qualit. 172; —ssphären und ihre Gegebenheitsordnung 52 ff.; — ssphäre d. Gesellschaft stets vorgegeben 55.
Realsoziologie 3 ff.
„Relation" und „Substanz" 49.
Relativierung der naturalist. Geschichtsauffassungen 38; — des Historismus 176 ff.
Relativismus und Vielheit d. Kulturen 13 Wert— und Historismus 181.
Relativitätsprinzip des histor. „Tatbestandes", 176 ff.
Relativitätsphysik = theorie 14, 79, 82. 147, 172, 176; — und neue Naturmetaphysik 172 ff. (s. Einstein).
Religion: Ursprünglichkeit der — 17; soziale Formen der — (Kirche, Sekte) 20; Bewegungsform, -rhythmus der — 28, 62; Ursprungsmotiv 64 f.; soziologische Ursprungswurzeln (Volk, Gens, Stifter s. d., homo religiosus s. d.) in den verschied. Zeitaltern 69 ff.; Erfahrungsquellen der — 70; — und Stände, Klassen 72, 80, 95; Unterschied von — und Metaphysik 18, 71, 72, 79 (siehe Heilswissen); — und Mystik 19, 63; — und Technik 18, 69, 71, 86; — und Dogma s. d.; Verhältnis von Staat, Kirche 72; — Einflüsse (hemmende und fördernde) der — (Kirche) auf Metaph. und Wschft. und umgekehrt 72, 76 ff., 82, 86; — und Toleranz 85; — und Demokratie 193 (s. Kirche, Gnadenreligion, Protestantismus).
Religiöse Askese und Wissen 83; —r Zweifel u. Wissen 86; —s Tabu u. Wschft. 78; —e Mission u. Wissensverbreitung 191; — Kongresse 192; — Spekulation und Metaphysik 182.
Revolution; Wurzel aller — 163; — und Entwicklung der posit. Wschft. 199.
Romantiker (romantisches Denken) 46, 81, 111, 117, 120, 121, 131, 163, 186, 215, 227; — und Wissenschaftsfeindlichkeit 163, 185 ff.
Rußland; — Rassenfrage, Triebstruktur 40; wissenssoziol. Struktur —s 195; — und Kapitalismus 195; „ostwestliche" Kulturdurchdringung 225 (s. Christentum).

S

„Schleusenöffnende" Wirkung der Realfaktoren (s. d.) 34.
Scholastik („scholast." Methode, Denken) 81, 84, 87, 117, 123, 124, 128, 133, 150, 186.
Schweigen und Wissen (s. Mystik) 63.
Seelentechnik (s. Technik); — als Teil der Erkenntnistheorie 160.
Sein; —(sformen) und Denken (D.-formen), Bewußt-sein 2, 55, 108, 128, 170, 217; —s- und Werdensbetrachtung und die Klassenlage 204 ff. (s. statisch, dynamisch); — und Wert-sein 133, 134 ff. (s. Werte); — und Wollen (Voluntarismus) 110, 132, 140; Sphären des —s und ihre Vorgegebenheiten 52 ff.
Sexuelles Ethos und Bevölkerungspolitik 164 ff.
Sinngehalt einer Kultur u. d. Realfaktoren 8 ff.
Slawophilen über d. wissenssoziol. Stil Europas 81.
Solidarismus; personalist. — als soziale Wesensform 23, 38, — als Überwindung von Gesellschaft und Gemeinschaft 140; — der Kulturen s. Kosmopolitismus.
Soziale Natur d. Wissens 1, 48 f.; — Gebilde d. W. 20; — Vorurteile s. Ideologien.
Sozialismus 36, 95, 130, 199, 213, 220, 224 (s. Marxismus).
Soziologentag (Probl. der verschied. Techniken u. d. Klassenideologien) 167 ff.
Soziologie, Begriff der — 2; Einteilungen der — (Kultur—; Real—; reine, induktive — deskriptive, kausale Statik, Dynamik) 2 ff.; Trieblehre (s. d.) und — 4 ff.; Unterschied dynamischer — und Geschichtsphilos. 3; — der Religion 69; — der Metaphysik 90; — der Wissensch., Wirtsch. Technik 99 ff., 141 f., 154 ff.
Soziologisch: —e Statik 3, 10, 29 ff.; —e Dynamik 3, 10, 16, 25 ff.; —es Ordnungsgesetz d. Ideal- und Realfaktoren 5 ff.; —e Determinations-, Realisationsfaktoren (negative, positive) 6 ff.; —r Spielraum (s. d.); —er und „historischer" Tatbestand 23 ff.; —r Ursprung d. Religion, Metaphysik usw. s. d.; — Ursprung der Kategorien (s. d.); —e Idolenlehre 170, 205.
Soziologismus 55, 127.
Sphären; unreduzible Seins — und ihr Vorgegebenheiten 52 ff.
Spielraum; soziologischer — der „möglichen" Geschichte 6, 7, 8, 10, 23, 38, 40, 181, 187.
Sprache; natürl. — und Bildungs— 20, 24; Volks— und Gruppenseele 51; — und Wissen 10, 20, 24, 49, 55, 62, 63, 114; — und „Ausdruck" 49; — und Gesch. d. Metaphysik 98; — und Kontrakttheorie 151.
Staat und (vorstaatlicher) Geschlechterverband 16, 35, 70; Entwicklung des —es und techn. Entwickl. 157, — und Kultur 193, — und Kirche (Strukturidentität) 72, 188, 194; Groß- und Klein —en u. Wissensstand 221 ff.
Ständische Ordnung und —s Denken (Werthierarchie) 134, 136; Stände u. Klassenkämpfe und Urspr. d. Wschft. 80.
Stifter; —religionen und polit. Zeitalter 69 ff.; Vergottungsprozeß des —s und seine soziologische Bedeutung 74, 194, (s. Kirche).
Stilidentitäten d. Wissensgebiete einer Kultur 12, 33, 120; zw. Wissenschaften u. Verfassungsformen 216.
Strukturanalogien zw. d. Wissensarten und sozialer Organisation 56 ff., 216; — zw. Technik u. Wissenschaft, bedingt durch d. primären Machtwillen 67 ff., 101, 143; — zw. Wissenschaft. Technik, Wirtschaft 141 ff., 154 ff.; — zw. Politik u. Wissenschaft 189 (s. „Parallelkoordination).
Subjektivismus (d. Formen, Qualitäten, Werte) und gesellschaftl. Denken 137 ff., 150, 198, und Naturmetaphysik 172.
System und Philosophie 17, 20, 25, 198.

T

Tabu; religiöses — und die Wschft. 78.
Talent (d. Individuen, Rassen) u. Vererbung 50.

Technik: gemeinsamer Ursprung der verschiedenen Arten von — (magische, religiöse, vitale, positive) 18; Stufen der — 155; Bewegungsform der — 28, 157; — und „technische Intelligenz" 67, 68; buddhistisch-asiatische — 85, 103, 157; abendländische — 103, 157; ihre Ergänzung 158, 162, 167 ff.; — und Kunst 18; — und Religion s. d.; — und Reformation 86; — und Philosophie 159; Verh. von Triebstruktur (primär) — und Wissenschaft 100, 102, 128 ff., 140, 142 f.; — und Utilismus 143, 145; — u. Politik 158, 164; — und Bevölkerungspolitik 165 ff.; Verh. v. —, Wissenschaft, Wirtschaft 141 ff., 154 ff.; — und Leiden 162.

Techniker; Verh. von —, Technologe, Gelehrter, Unternehmer, 3, 146.

Technizismus, Technologismus 103, 106, 130, 148, 157, 159, 199, 200, 226 (s. Pragmatismus).

Teleologismus; — und Oberklasse 208 (s. biomorphes Denken, s. Kausalität).

Theismus (s. Aristotelismus, Monotheismus) — und moderne Naturmetaphysik 175.

Theologie, Kirche, Dogma 71, und Metaphysik 82.

Tradition u. Wissen 23, 24, 26, 49, 70, 71, 128, 206 (s. Nachahmung, Lebensgemeinschaft).

Triebe 3; —lehre (-energetik) Voraussetzung d. Soziologie 4; — und „Ideen" 7, 31; —struktur und Ordnungsgesetz (Variation) der Realfaktoren 37 f., 43 ff.; —struktur u. Altersphasen einer Kultur 43; —impulse und ihre geistigen Verarbeitungsformen 64 ff.; Verh. von —struktur, Technik, Wissenschaft usw. 100 ff.; 118 ff.; —bedingtheit (Aufmerksamk.) alles Wahrnehmens 11, 66, 67, 101, 161 (s. Pragmatismus).

U

Universität 24, 83, 89, 112, 113, 153, 183 ff., 191, 210; — und Demokratie 89, 211, 219; europäische Gesamt— 227 ff.

Unterschichten, Christentum u. Befreiung d. Arbeit 193, 199 ff.; — u. Pragmatismus 199 ff.; Denken der — 204 ff.

Ursprung der Religion, Metaphysik, Wissenschaft s. d.; ihre —smotive 64 ff.

Utilitismus, Technik u. positive Naturwschft. 143, 145.

Utopie 8, 180, 220.

V

Vaterrechtskultur 38, 39, 60, 63, 100, 124, 155, 171; — u. Religion (Stifter) 70; — u. Wissenschaft 100, 171; Mischung von — und Mutterrechtskultur in Hochkultur (s. d.)

Vererbung psych. Eigenschaften 15; — von Genie und Talent 50.

„Verfachlichung", Versachlichung, Verbeamtung usw. in Wschft. u. Wirtschaft in d. modernen Gesellschaft 152 ff.

Vergottungsprozeß (s. Stifter) = Objektivierung des religiösen Subjekts 74, 194.

„Vermassung" des Lebens 33, 135, 166, 184.

Verstehen der Geschichte 13; — des anderen Ichs 47 ff.; — objektiver Sinngehalte 49.

Vertretbarkeit als Prinzip d. posit. Wtschft. 29.

Vertrag und Gesellschaft (s. Kontrakt).

Verwunderung als Wurzel d. Metaphysik 65.

Volkshochschule 90, 154, 184.

Voluntarismus, religiöser, philosophischer, u. die Naturherrschaft-wissenschaft 110, 132, 140.

Vorurteile; — der Klassen 21, 170, 205 (s. Europäismus, Ideologien).

W

Wachsen (tum) des menschl. Geistes (s. Entwicklung); — der Kulturen 26 ff.; „dialektisches" — 27; — als Bewegungsform der Metaphysik (s. d.).

Wahrheit u. Wissenschaft 131.

Wahrnehmung; Triebbedingtheit (Aufmerksamkeit) der — 11, 66, 67, 101, 161; — und Werterlebnis 101, 122; — und „Anschauungsbilder" 67.

„Warum"frage; philos. u. wschftl. — 65 ff.
Weise 91; —nideal in Asien 85, 182.
Weltanschauung; Begriff der „natürlichen —" (Grenzbegriff) 58 ff.; der „relativ-natürlichen" —en 59 ff., 111, als Basis der „künstlichen" Wissensarten 58, 62; Transformationsgesetzlichkeit der —en 60; Bildungs—en 61; —slehre und Demokratismus 89, 220; — und Volkshochschule 90.
Weltbild (s. biomorphes, mechanisches).
Weltkrieg 43, 163, 223.
Werkzeuge u. Organe 131; (s. Pragmatismus) — und Theorie der Technik 147 (s. Technizismus).
Wert; —hierarchie 16, 133, 134 ff., 136, 140; —erlebnis u. Wahrnehmung 101, 122; —freiheit und Wschft. 139; — und Seinsprobleme (s. d.); —absolutismus und —relativismus und Historismus s. d. (s. Ethos; Subjektivismus).
Wesensformen menschl. Verbände 2, 22, 38, 140.
Wirkprimat der Realfaktoren 37 ff.
Wirtschaft (s. Strukturidentitäten); moderne — und Existenzmöglichkeiten d. Metaphysikers 197, 210 (s. Ökonomismus).
Wißbegier; emotionale Wurzeln der — 64 ff.
Wissen; Differenzierungen des —s, Heils- (s. d.); Bildungs- (s. d.); Macht- (s. d.) (und Mischformen) 17 ff., 56, 58; Korrelation von Inhalt u. Form des —s 22; Basis der —sarten 58; Ursprungsmotive des —s 64; Bewegungsformen des —s 62; — und die Sphären der Realität 52 ff.; — und Technik 160; — und Experiment (s. d.); —sentwicklung und Politik 187 ff.; — und Demokratie 193 ff.; — und Sozialismus, Pragmatismus 199 ff.; — und Klasse 203 ff.; Schranken des —s 39, 52, 201, 214.
Wissenschaft, positive 99 ff.; Bewegungsform u. -rhythmus der — (Fortschritt) 17, 25, 28 ff., 150, 156; — und Internationalismus 17, 22, 28, 63, 90, 192, 200, 223; soziale Kooperationsformen d. — 20; soziolog. Voraussetzungen (Klassenmischung) und Ursprungswurzeln (Kontemplation u. Arbeitserfahrung) 99 ff., 203; Triebstruktur (s. Machtwille, Bürgertum) u. Wschft. 100, 103 f., 110, 118, 128, 140, 142; Verhältnis v. — Religion (Kirche), Metaph. und umgekehrt 77 ff., 89 f.; Parallelismen zw. Wissenschaft, Wirtsch., Technik 142 ff., 154 ff., 168; Werdensbedingungen der modernen — 107 ff. (Reformatorische Gnadenlehre; s. d. Sprengung d. antik. — mittelalterl. Biologismus 108; Bewußtseinsidealismus, Nominalismus, Dualismus 109); relative „Freiheit" der modernen — 112 ff.; Wurzeln der Natur— (1. emotionale Naturrausch als Pionier s. Rhythmik 115 ff., 126; 2. Herrschaftswille 127); technizistische Herleitung der — 129 ff.; Zushg. v. —, geistigem Differenzierungsprozeß, Individualismus, Voluntarismus, Subjektivismus 132 ff.; falsche Absolutsetzung der — 82, 118, 132, 148, 152, 176, 180, 183, 199, 215; — und Ethik 180 ff.; — und Prozeß der Arbeitsbefreiung 196; — und biomorphe Metaphysik 198; — u. Demokratie (ismus) 89, 193, 199 ff., 216; — u. Revolution 199, — u. Sozialismus 201 f.; — u. Proletariat 199 ff.; —sfeindlichkeit der Gegenwart 185 ff., 214 (s. Machtwille, Bürgertum mechanist.; formalmech.).
Wissenssoziologie: Axiome der — 48 ff.; formale Probleme der — 47 ff.; —ische Stil Europas 81.
Wollen s. Voluntarismus; geistiges — ohne positive Macht 164.

SACHREGISTER

ERKENNTNIS UND ARBEIT

A

Abbildungstheorie d. Wissens 245, 269, 278, 280, 355.

Abendland; —ische Wissenskultur u. ihre Formulierungen 252; Urspr. d. Wschft. i. — 320; Eigenart der —ischen Wissenschaft, Technik 233, 252, 257, 276, 307; Souveränität der Vernunft als —ische Position 276.

Adäquation s. Erkenntnis.

Ästhetischen Werte u. Wschft. 347.

Alleben s. Leben.

ἀλλοίωσις 305.

Analogieschluß 350.

Anorganisches s. (Anthropomorphismus.)

„Anschauliche Erscheinungsverhalte" und Phantasie 452.

Anschauung u. Beobachtung (s. d.) 267; sinnliche u. nichtsinnl. — 301, 314, 323; —sbilder (—gebilde) u. Reizproportionalität 412, u. Phantasie 443, u. Entwicklung der Realitätserfassung 474.

Anthropomorphismus; — der natürl. Weltanschauung 298, 322; — in Auffass. der vitalen teleologischen und anorganischen mechanischen Kausalität 348; — der euklidischen Mathematik 380ff.

Arbeit; — u. Erkenntnis 233ff., 5 Methoden z. Untersuchung d. Probl. — 237ff., Verwischung d. Grenzen zw. — 484; — und „Bilder"welt 459; Wert der — f. d. verschied. Wissensformen 459; —spsychologie, -physiologie 241, 430; —sschule 242, 258; —swissenschaft 252ff. (s. Pragmatismus).

Asien u. Wissen, Technik 234, 252, 257.

Assoziationspsychologie 239, 300, 309, 316, 320, 389.

Aufbauordnung; ontologische — der Körper-Bilder (s. Bild) 371ff.

Aufmerksamkeit 282, 284, 290, 296, 322; triebhafte — 290, 355, 425, 427; willkürliche — 290, 426, 427; — = Realisationsfaktor d. percept. Inhalts 425; —stheorie d. Abstraktion 293; — und Realität 462; (s. Empf., s. Wahrn., s. Trieb).

Ausdruck; Verstehen der Natur als —sfeld 343, 349ff., 478.

Ausgleich d. Kulturen 257.

Außenwelt; Primat der — v. Innenwelt 297, 478.

Auswahl; soziolog. bedingte — (nicht Inhalt) der Denkformen 240, 251.

Axiologie und Naturwschft. 347.

Axiomatik d. Wissenschaften 261, 301, 325.

Axiome; Definitionen d. — 261, 262, 271, 296.

B

Bedeutung; „objektive" u. „subjektive" — 280; pragmatist. —stheorie 260, 272, 289ff., ihr relatives Recht 293; — u. „Erfüllung" 289, 292.

Begriffstheorie: nominal.-pragmat. — 291, 307.

Beobachtung u. Wissen — 255, 262, 266, 267, 268, 285, 289, 290 (s. Experiment).

„Bestimmung" d. Welt 250; — der Menschen u. Dinge 348.
Bewegung; — und „Intuition" bei Bergson 307; — bei Mach (Empfindungselement) 318, 328, 323; — bei Kant (in Raum u. Zeit fundiert) 308, 329; Vorzug d. —skategorie i. Wschft. ein historischer „Zufall" (Mach) 313, 317, logisch fundiert (Rational.) 123, 324, 329, bei method. Pragmat. (s. d.) „Grundbedingung" einer Empfindung 328; u. kein Seins-, sondern Gegebenheitsprimat d. — 330ff.; — = objektiv ideal (nicht real), vital- (nicht geist)-relativ 336ff.; —sart u. Umweltperzeption eines Organismus 385. (s. Raum u. Zeit)
Bewußtsein; — u. Sein 248, 279, 337, intention. nicht kausal. Verh. 361; — und Widerstands(Realitäts-)erlebnis (Hemmung, Leiden) 470, 476f.; —sidealismus 279, 335, 351, 479.
„Bild" („Körper—"); scholast. Begriff des —es 269, 278, 279; — u. Empfindung b. Bergson 283; Körper— = „objektive (ideale irreale) Erscheinung" v. „Kräften" (s. d.), vital- (nicht geist)-relativ 335, 342, 360, 364, 367; Verhältnis v. —, „Kräften", „Reizen", Empfindung, Wahrnehmung 336, 359ff; Transzendenz d. — 367, 389, 409; — weder Ursache von Wirk., noch Empf.-(Wahrn.)„inhalt", noch Summe von Empf. 359, 394; — u. die 3 „Reizbegriffe" 361ff.; — vorgegeben d. Sinnesfunkt. 363; — keine Realität 336, 367, 370, 395; Begriff d. —es als Aufbauordnung von Soseinsbestimmtheiten 367, 371, 395; Wahrn. „dekomponiert" Umwelt — 368; Daseinsrelativitätsstufen d. — (Welt—, Umwelt— s. d.) und Wahrn. 368; — und „Gestalt" 386ff.; — Alleben, Phantasie 336, 457. (s. Leben)
Bildung(swissen) 250f., 253, 255, 257, 286; —sschule 242. (s. Person)
biologische (organologische) Weltansicht 319, 386, 478, 484.
Bürgertum u. mech. Naturwschft. 240; Ideologie des —s 483ff.

C

„Chaos" u. „formender" Verstand 271, 273, 274, 309, 392, 414.

D

Dasein (s. Sein).
Daseinsrelativität; Unterschied der — der Dinge 246; — der Dinge, Werte, Gefühle und ihre praktische Veränderbarkeit (Beherrschung) 286; siebenfache — des Naturmechanismus (und ihre Verkennung in philos. Richtungen) 300ff.
Deismus u. Technik 239.
Denk(Anschauungs)formen (arten) der Wirtschaft und Technik 235, 237. — Kants nur eine mögliche Art 239; (s. Funktionalisierung)
Denken; — u. Sein 244, 247, 262; — „Anschauen", „Wissen" 248, 261; Verhältnis v. — und Handeln 259, 260ff., 263, 264, 270 (s. Arbeit u. Erk.), ihre ursprüngliche Vereinigung, spätere Differenzierung 295. (s. Erkennen, Erkenntnis)
Denkschema Demokrits und die mod. formalmech. Wschft. 357ff.
Determinismus u. d. Beherrschbarkeit d. verschied. Seinsschichten 286, 480f.
Drang s. Leben, Alleben; —phantasie s. Phantasie.
Dynamisch; Vorgegebenheit des —en vor der „Erscheinung" 423; d. —e als Fundament der psychophys. Einheit d. Lebens (s. d.) 423f.

E

Einbildungskraft s. Phantasie.
Einfühlung, Einsfühlung 343, 349, 460, 478,

„Einleuchten" u. Evidenz (s. d.) 248, 280.
Empfindung; sensualist. posit. Theorie der — („Element") 311, 314, 322; „rezeptive" — 322, 356, 399; Rolle der Aufm. f. — 284, 323; falsche Erweiterung d. —sbegriffs (Qualitäten usw.) 356ff.; „reizproportionale" — 283, 419f.; „Konstanzannahme" zw. — und Reiz (und Kritik) 399ff.; „reine" — 283, 399; — als Fiktion, Grenzfall, Richtung 400ff.; „einfache" — 411f.; — kein Anfangselement, sondern Entwicklungsprodukt 413f.; — = Kontrolle unserer Reaktion auf Widerstände 434, 438; — u. Wahrnehmung (s. d.) 283, 356, 397; — u. Phantasie 435ff.; — u. Realitätsprobl. 466f.
Empirismus 263, 264, 268, 270, 272, 285.
Entwicklung als Ernüchterungsprozeß (s. Phantasie) 436; —spsychologie 241, 292, 389, 412; —sphysiologie 241, 389, 415, 425, 447; —sschrittgesetz (Dissoziation) 412.
Erkennen (s. Wissen, Denken); — als Abbilden (s. d.), als Formen 245, 309, 351 (s. Chaos); — als Erzeugen 245, 264, 351; — als Bezeichnen (s. Zeichen) 245, 351.
Erkenntnis; Definitionen der — 245; Maßstäbe der —, Adäquation, Sinnhaftigkeit (s. d), Wahrheit (s. d.) 245f., 280; konstruktive —lehre d. Pragmat. 264, 270, 279, passive d. Sensual. 272, 277; —theoret. Untersuchung d. Probl. v. Arbeit u. Erk. 241ff.
„erklären", pragmat. Deutung 313.
Erlösung, Gottheit 250, 287; —swissen 250ff.
Ethischen Werte, Axiologie u. mod. Wschft. 347.
Ethos, Wertsysteme 241, 320.
Euklidizität 380, 382; Anthropomorph. der —, keine Wesenseinsicht 385.
Evidenz (Deckungserlebnis) 245, 248, 280, 285.
Evolution des Geistes 286.
Experiment, reine Forschung und Arbeit (Technik) 238; Gedanken— 238, 299; — für Pragmat. = produktive Leistung 263, Schließen = —ieren 261, 295, 308.
Exstase u. Naturwissen 343 (s. Wissen).

F

Fiktion (fiktiv) 245, 277, 301, 385, 397, 482 (s. Phantasie); —alismus 277.
„Figur und Hintergrund", und triebhafte Aufmerksamkeit 431.
„Folgen"; logische, praktische — u. Wissens-Wahrheitstheorie d. Pragmatismus 260ff., 280, 287f.
Formalmech. Naturerklärung; verschied. Auff. d. — materialistische, rationalistische, vitalistisch-pragmatische (Bergson), sensualist.-pragmat. (Mach) 299ff.; Gleichsetzung der — mit „rationaler" Logik überhaupt 304; zu starke Relativierung d. — durch Positivismus 312; — keine „historische" Kategorie, sondern „biologisches (nicht rationales) apriori" 321ff.; Übereinstimmung der — und natürl. Weltanschauung 322; u. das Primat d. Bewegungsphänomens 331; Nichteindeutigkeit der — 331; — und die Arten d. Naturerkenntnis 344ff.; — = Ideologie d. Bürgertums 483. (s. Mechanisierung; s. Machtwille; s. Modelle; s. Wschft.)
„Fruchtbarkeits"problem; pragmatist. — 260, 286, 288.
Fundierungsordnung des Aufbaus d. „Körper", „Bilder" in bezug auf Raum, Zeit, Bewegung, Qualitäten (Ausdehnung, Wechsel, Veränderung, Auseinander usw. usw.) 372ff., 388.
Funktionalisierung von Ideen, Wesenszusammenhängen und Denkformen 239, 240, 251, 256, 286, 449; — von „Gestalt"-erfassungen 378.

G

Gefühlsdrang = primitivster Trieb 425.
„Gegenstand", „Widerstand" 282.
Geist; objektiver — 244; Wachstum d. —es (Evolutio) u. Kumulation d. Werke 286; Aktivität d. —es im Pragmatism. 264, 273, s. Passivität im Sensual. 272; göttlicher — als „werdender" 458, und menschl. Individuen als — s. Funktionen 287, 457; — und Phantasie 441; Einheit d. —es Garantie für objektive Übereinstimmung der Denkformen mit objektiven Seinsformen 456, (s. Gottheit).
Gerade; Begriffe der — u. Euklidizität 380ff. menschl. relative Kontingenz der Bevorzugung der — 380ff.; andere „—" 382.
Gesetz der Vorgegebenheit der Realitätssphären 475f.
Gestalt; —(forma) bei Aristoteles, Scholastik ontisch 374; — subjektiv. bei Descartes, Kant (Kategorie) 375; Produktionstheorie der — 375; —psychologie 375ff.; Physikalismus in Köhlers —theorie (u. Kritik) 376, 380, 390; falsche empir.-sensual. —theorie (Komplexerfahrung) 377; ontologische Natur der — und ihre Funktionalisierung 378f.; artverschiedene „Vorzugs—en", Umweltraumperzeption und Bewegungsart eines Organismus 379ff.; dreidimensionaler Raum = Vorzugs— der Menschenart 380f.; Transponierbarkeit u. Vorgegebenheit der — 391; —identifizierung und psychophys. Entwicklung 389; Verh. von —, „Bild" und Wahrnehmung 367, 386, 390, 394; —gesetze = echte, ontische, rationale Gesetze (nicht „Naturgesetze" s. d.) 339, 341, 390.
Gnadenhaftigk. und Beherrschbark. der Gefühle usw. 287.
Gottheit; — und Wissen 258; — und Wahrheitsgedanke (bei Nietzsche) 275; Attribute d. — = Geist u. Leben 436ff.

H

Herrschaftswille s. Machtwille; =wissen s. Wschft.
Historismus u. Problem der Inkonstanz der Denkarten 240; historische Relativierung (Zufälligkeit) der mech. Naturwschft. 312ff.
Homo rationalis, faber, sapiens, oeconomicus 233, 278, 299, 303, 308, 322. (s. Mensch)

I

Ideal; —ismus (Spiritualism.) 310, 338, 342, 349, 360, 394 (s. Bewußtseins—); —istischer Pragmatismus 274.
Ideen (s. Funktionalisierung; s. Wesen).
Identität: — des objektiv Vitalen u. d. subjektiv Psychologischen 302; — des Psychischen und Physiolog. 366, 424; — des einen Geistes, — des einen Lebensdranges und das Problem der Erkenntnis der Welt (Metaphysik) 455ff.
Identifizierung der „Gestalt" in verschied. Modalitäten u. die psych. Entwicklung 389.
Ideologie des Bürgertums (= formalmech. Wschft.) 483f.; — d. Proletariats (= pragmatist. Theorie) 483f.
Impuls s. Triebimpuls.
Individualität u. Natur„kunde" 342, 346.
„Innesein" 349, 350, 424; — u. „Perzeption" 426; — u. experimentelle Methode 425.
Instrumentalismus, Begriff d. 271.
Intelligenz, „praktische" 282, 297, 303, 308, 322.
Intention(al) = 248, 279, 322, u. Kausalbeziehg. 361, 429.
Interesse u. Erkenntnis 239, 282, 297, 298; — u. Bedeutungs-Differenzierung 293. (s. Aufmerksamkeit)
Intuition 275; — bei Bergson 245, 307, 308; intuitive Minima u. Axiomatik der Wissenschaft 301.
Irrtümer des Pragmatismus 278ff. (Begriff

d. Wissens u. d. Wahrh. 278; Verhältnis von Wissen u. Handeln 283; Wesens- u. Aposterioriwissen 284; Logik 287); — der Machschen Auffass. d. Naturwschft. 310 ff.; — der Realitätstheorie Diltheys 464 ff.

K

Kapitalismus 234, 486.
Kategorien als Werkzeuge d. Machtwillens 275.
Kausalprinzip (Kausalität); — = „Postulat" 274, „Erwartungszusammenhang" 295; logische Dedukt. 306, 307, 312, 315, 316, 429; — und Teleologismus 315, 317, 348; — und Quantentheorie 340, 348, 483; — und menschl. Herrschaftswille 348, 482. (s. Anthropomorphismus)
Kind(erpsychol.) 241, 292, 349, 397, 412, 416, 435, 436, 477, 478, 479.
Kirche im Zeitalter d. mod. Wschft. 485 (Pragmatisierung).
Konstanzannahme v. Empfind. u. Reiz 399 ff.
Konstruktive Wesen d. pragmat. Denkens 264 ff.; anti— Wesen d. Sensual. 272.
Konvention u. Logik 261, 262.
Kopernikanische Wendung 309, 457.
„Kräfte" (= dynam. Zentren); Arten der — 455; = einzige reale Existenz 337, 360, 367, 455; — u. d. „Bilder" 337, 339, 362, 395; — u. Einsfühlung 343; — als gemeinsame Ursache d. Umweltdingreize und der formalmechan. Reize (s. d.) 363; Naturmetaphysik (Alleben s. Leben) u. — 343, 344, 457.
Kultur d. Menschen und die Wissensarten 256 ff.

L

Leben (Alleben); Identität des objektiven —s u. des subjekt. psych. —s 302; psychophysische Indifferenz d. —s 336, 423 f.; — übermechan. 302, 308, 338 ff. 481; kein Spezialfall physikal. Gestaltprozesse 380; Relativität d. Wschft. auf — „überhaupt" (nicht auf „Mensch") 298, 302, 338; Al— „Kräfte", „Bilder", Einbildungskraft 335, 336, 339, 343; überindivid. Einheit des —s und die Bilderwelt 335, als Garantie f. Übereinstimmung des „Bildes" mit Wahrnehmungsinh. 457 f.; — „lernt" 335, 459; Al—, Drang u. Funktionalisierung in Organismen 457. (s. Phantasie, s. Gottheit)
Lebendig; Vorgegebenheit des —en vor Toten 476, 478; —keit als Urphänomen 423.
Leiden u. Erkenntnis s. Bewußtsein.
Leistungswissen(schaft) s. Wschft.
Liebe u. Erkenntnis 248, 282, 298, 352, 353; Liebhaber u. Pioniere 432.
Logik; — d. Pragmatismus 251, 260 f., 264 f., 287, 328; ontologische — und Wahrheitsbegriff 271; Daseinsrelativität des Mechanismus auf — 300; irrtüml. Gleichsetzung naturwschftl. mechan. Denkens mit — 304; — = Werkzeug d. Lebens (Bergson) 307, 316; — und Ökonomieprinzip s. d.; — und Machtwille (s. d.).

M

Macht; — (Herrschafts)-wille = primum movens in Wschft. u. Technik 234, 235, 237, 239, 240, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 272 f., 275, 298, 302, 308, 320, 322, 328, 480, 483; Auswirkungen des —ns in Religion, Staatslehre und Psychologie 320; —wissen 250, 252; (s. Wschft.) Philosophie d. „Willens zur —" 277.
Makrokosmos — Mikrokosmos 250, 252.
Marburger Schule, Neukantianer u. Pragmat. 261, 270 ff.
Marxismus u. Pragmat. 233, 273.
Maßstäbe d. Wissens (s. d.).
Materialismus u. mechan. Naturlehre 299 ff., 304, 321, 349, 357, 482, 486.

Materie 260, 263, 272; „materia prima" 374; dynam. Theorie der — 362, 364.
Mathematik (...tisch) 239, 256, 261, 262, 278, 288, 299, 300, 301, 312, 314, 319, 325, 450.
mechanische Wschft. (s. formalmechanisch, s. Wschft.)
Mechanismus = antizipator. Schema d. bürgerl. Gesellschaft 240; Daseinsrelativitäten des — 300 ff.; wesensbiologische nicht geistige Relativität d. — 297, 301, 338, 339, 341; — u. Leben 339, 482. (s. Leben; s. Natur)
Mensch; —, „—tier" u. Wissensch. 299, 322; —tier und Raumzeit-(Umwelt-)gestalt 337; Dreidimensional. d. Raumes u. d. — 380 ff.; —, Tier u. Relationserfassung 416 ff.; Entwicklung des —en u. Rolle d. Phantasie 441; —liche Typen (eidetische, theoretische—) und Realitätserfassung 474; s. homo.
Metaphysik; — der Natur, — der Wahrnehmung, und „Alleben", „Kräfte" 343; 455 f. (s. Philosophie); Aufsteigen der — 486.
Methode; produktive Kraft der — (Instrumentalismus) 271; —ologie d. Wesenserkenntnis 353.
Mitwelt, Vorgegebenheit der — 477.
„Modelle"; praktisch-konstruktive(alogische) Theorie der — und ihre Vielheit (Pragmatismus) 314, 322, 324, 330 ff., 338, 351.
Motorisch s. triebmotorisch.

N

Natur; — soweit Mechanismus (s. d.) beherrschbar 240, 298; fünf Arten des —wissens 342 ff.: —kunde 342 ff., 349; —philosophie 341 f., 345; —metaphysik 343 ff., 350 ff.; —einfühlung, —verstehen 343 ff., 349, und formalmech. —wissenschaft (s. Wschft.); —entfremdung u. —wschft. 347.
Naturgesetze 235, 254, 255, 296, 314, 341, 390; = statistische (nicht geistige, sondern) praktisch-relative Gesetze 317, 339 ff., 345, 391; „reine" —gesetze 341; s. Gestaltgesetze, Wesenszusammenhänge.
„Nutzen" d. Wschft. 249. (s. Utilismus.)

O

Ökonomieprinzip; — und positiv.-pragmat. Logik 311, 313, 315, 351; geschichtl. Ausprägungen des —s 316; — als Teil des kosmisch-teleologischen Prinzips 317 ff.
Ökonomismus 245; ökon. Geschichtsauf. 273.
Organismus als Körper„bild", Reiz, Kräfte 361 ff., 424; Bewegungsart und Umweltperzeption eines — 385 (s. Parallel-Koordinationen).
Organologisch s. biomorph.

P

Pädagogik u. Probl. v. Arbeit u. Erk. 242.
Panphysiognomik s. Ausdrucksfeld.
Parallel; psychomechan. —ismus 300; —ism. zw. psych. u. phys. Funktionen 366; — Koordinationen zw. Wissen und Handelnsbereich eines Organismus 282; Grenzen 284.
Persön(lichkeit); — und „Bildung" 249, 250, 255; — und die Wissensarten 257 ff.; — als Funktion d. Weltgrundes (Gottheit, Geist) 250, 287, 457; — und Freiheit (Determination) 482.
Phänomenol. Reduktion u. Realitätsprobl. 352, 460.
Phantasie (Einbildungskraft) 277, 397, 455 ff.; „produktive" u. „reproduktive" — 435; — = ursprünglichste Perzeptionstätigkeit, Urgebilde d. Allebens 336, 436, 442; assoziat. sensual. —theorie 435, 436, 439, 444; — und Wahrnehmung (= bewährter —inhalt) 396, 437 ff.; Wertindifferenz der — 440; — u. Geist 441 ff.; — u. Anschauungsbilder 443; produktive — u.

Wirklichkeit 445 ff.; ihr Material 449 ff.; reprodukt. — u. d. „anschaul. Erscheinungsverhalte" 452.
Philosophie (ischesWissen); Motiv, Ziel, Maßstäbe der — im Gegens. z. Wschft. 253 ff., 255, 268, 286, 289, 303, 308, 311, 460; — und „Bildung" 255; — und „Technik" 254, 297, 352, 460; — und d. Wissenschaften 244; — Kants = philos. Rechtfertigung d. Newtonschen Naturlehre 414.
Physikalismus 335, 376 ff., 386, 389.
Positivismus 252, 257, 272, 279, 286, 310 ff.
Pragmatismus 233, 236, 242, 245, 249; — und die Wissensarten 251, 459 f.; Wissens- u. Wahrheitsbegriff des — 251 f., 257. Allg. These d. philos. — 243, 258; Thesen von Pierce, Kritik; (Wissens- u. Wahrheitsbegriff, Logik, Probl. der „Folgen", Fruchtbarkeitsprobl.) 259 ff.; Vorläufer u. Arten des — 272 ff. (Empirismus, Nominal., Technolog., Syndikal., „idealist." —, zynisch-vitalistisch. —, Fiktionalismus); Irrtümer des — 278 ff., 419 (s. Irrtümer); relatives Recht (s. d.) des — 253, 296 ff., 459. Der „methodische —" 324 ff., seine Thesen: Notwendigkeit 326, Möglichkeit 330, aber Nichteindeutigkeit 331, 410 d. formalmech. (Modells) Naturwschft. 324 ff.; Lehre von der „Vielheit der Modelle" (s. d.) 324, und ihrem Auswahlfaktor 325, 331; ontol. Verankerung des — u. das Realitätsproblem 352, 459.
Pragmatist. Theorie des Experiments 263, d. Axiome (s. d.), d. Naturgesetze 296 (s. d.), Ding, Kausalität 295, d. Schließens 295.
Praktische; Primat des —n in der natürl. Weltansch. 296; — Mitbedingtheit d. posit. Wschft. 297.
Praktische Intelligenz (s. d.).
Primat des Praktischen (Realen) vor Theoretischem (Sosein) in d. natürl. Weltanschauung 296, 322 (Pragmatismus).
Primitive (Psychologie d. —n) 241, 295, 349, 397, 415, 428, 435, 436, 441, 474, 477, 478, 479.
Proletariat 484, 485 (s. Ideologie).
Psychoanalyse und Triebleben 420; — und Phantasie 440.
Psychophysik u. „Konstanzannahme" s. d. 400.
Psychopathologie 242, 267, 284, 290, 292.
Psychologie (experimentelle) und Triebmotorik 420 ff.; — u. Empfind. u. Wahrnehmungswelt 358, 421 ff.; — u. Phantasie 437 (s. Entwicklungs-, Arbeits-, Kinder-).

Qu

Qualitäten; (bei Mach) 315, 318, 325, 334, 367; Denkschema Demokrits u. d. — 358 ff.; — im methodolog. Pragmatismus 334; die Fundierungsordnung d. Körperbildes und der — 318, 372 ff.; Bild „gestalt" den — vorgegeben 391; — = objektive Bestimmtheiten der Bilder 359, 367, 395, 411 (subjektiv nur Auswahl 359, 409 u. „Empfinden" der — 408); —primär = Wert—, Zeichenfunktion f. Organismus 432 ff.
Quantentheorie u. Kausalprinzip 340, 348, 483.

R

Raum; objektiver — u. phänomenaler — 358; euklid. dreidimens. = Vorzugsgestalt des Menschen 380 ff.; — der Physik u. euklid. — 382, 385; Korresp. zw. —strukturpercept. u. Bewegungsart eines Organism. 385; kinästhet. Erlebnis Wurzel aller —anschauung 432; — und Anschauungsbilder (Vorstell. — u. Wahrn.—) 450.
Raum u. Zeit; — = „Leerformen" 296, 301, 309, 337; — = aprior. subjekt. menschl. „Anschauungsformen" (Kant) 308, 329, 337, göttliche — 310, 337; sensual. posit. Lehre v. — (Empfindungen) 318, 323; — echte Seinsformen (Aristoteles-Scholastik)

334; — wesensrelativ aufeinander 301; Relativität(stheorie) v. — 334; — d. Bewegung fundierend (Kant) 310; — erst durch Bewegung fundiert 301, 310, 329, 337, 373; Fundierungsordnung d. Körper-„bilder" und — (Ausdehn., Wechsel usw.) 372; — = Tätigkeitsformen 337; — nicht geist-, sondern wesensbiolog. (nicht menschlich) relativ 336, 337; nicht real, sondern objektiv-ideal 336; = Formen d. produkt. Phantasie des Lebens 310, 336.

Reale; das Absolut— und die Wissensarten 255, 256, 475, und menschl. Macht 287, 480.

Realität; Transzendenz der — 280, 314, 315, 461; Primat d. — vor Soseinserk. 296, 352, 461, 473; —sausschalt. u. Philos. (s. d.); subjekt. u. objekt. Definition der — 457; — = Wider- (nicht-Gegenstand)-sein gegen Wollen 461, 471; — u. triebhafte Aufmerks. 462; volitive —stheorie Diltheys und ihre Irrtümer 462 ff. (falsche Vermischung mit Empfindungs-, Bewußtseins- 470, Außenweltsphärenprobl. 471); —sbewußtsein in Entwicklung u. Typik d. Menschen 474; —ssphären und Gesetz ihrer Vorgegebenheit 475 ff.; —ssphären u. ihre Beherrschbarkeit 480 (s. „Kräfte").

Recht; relatives — d. Pragmatismus (Primat d. praktisch. Dynamischen) 253, 296 ff., 459.

„Reiz"; —Bewegung, Wahrnehmung (im method. Pragmatismus) 326, 356; drei —begriffe (biolog. = Umwelt—, formal-mechan. = physik. — u. metaphys. —) u. d. entsprech. Seins- u. Erkenntnisformen 362 ff.; — „Kräfte", „Bilder" 363 ff.; Endstellentheorie 364 ff.

Relation; —serfassung in menschl. Entwicklung (Dissoziationsvorgang) 412 ff., 416, Arten der —serfassung, u. Mensch u. Tier 416.

Relativismus 240, 244; —ierung d. Wschft. im Positivismus 311, bei Bergson 307.

Relativitätstheorie 262, 301, 318, 324, 333, 385.

Romantik u. Wschft. 257, 486.

S

Scholast. Wissens- u. Wahrheitsbegriff 245, 269, 279, 419; —Gestaltbegriff (forma) 374.

Science pour la science 249, 250, 253.

Scientifismus 244, 271.

Seele als „produzierende" Kraft 334, 345, 346, 349, 359, 375, 389, 395, 410, 429.

Sehding u. visuelles Ding 393.

Sein; — u. Bewußtsein (s. d.); Wissen = —sverhältnis 247, 280; So—, Da— und Wissen 248, 279, 280, 463; —sstufen, Reizbegriff u. Wissen 362, 364, 368; —sstufen u. ihre Beherrschbarkeit 286, 480.

Sensualismus 263, 264, 268, 270, 277, 278, 286, 300, 314, 318, 334, 335, 375, 384, 385, 392, 413, 414, 457, 473.

„Sinn"haftigkeit u. „Wahrheit" im Pragmatismus 246, 260, 262 ff., 288.

„Sinnliches" und „Anschauliches" 314, 323.

Sozialismus u. Arbeitsauff. d. Pragmatismus 235, 273, 486.

Soziologische Bedingtheit (d. Auswahl, nicht d. Inhalts) der Denkformen 240; — Untersuchung d. Problems von Arbeit und Erk. 238 ff.

Sphäre; Realitäts—n und ihre Vorgegebenheiten 475, ihre Beherrschbarkeit 480; Außenwelts— vorgegeben 297, 472, 476; —nproblem u. Realitätsproblem bei Dilthey 471 ff.

Staatslehre; Strukturanalog. zw. —, Religion, Wschft. usw. 239, 320.

Subjektivität d. Wahrnehm., Qualitäten usw. und Begriff der „Auswahl" 419.

Sympathie = einfühlendes Wissen um Natur 307, 343.

T

Tatsache; pragmat. Begriff einer „—" 270; —nwissen u. Wesenswissen 285.

Täuschung; Ent— u. Erkenntnisprozeß 246, 393, 436, 476.

Technik; ist — „Verwendung" einer Theorie, oder Theorie „Formulierung" techn. Erfahr.? 234ff.; abendländ. Natur— 252; asiat. Seelen— 252, 257; — u. Philosophie (s. d.).

Technologismus 273.

Technologie der Wesenserkenntnis 353.

Teleologismus; versteckter — in positivist. Philosophie 315ff. (s. Kausalität).

Tradition u. Logik 261; — u. Phantasie 444.

Trieb; primitivster — = Gefühlsdrang 425; — = fundamentalster Teil d. Psyche 425; —impuls fundiert Empf. und Wahrn. 284, 355, 420off.; —Auslesefaktor, nicht Schöpfer 428f.; —struktur u. Wschft. 320 (s. Machtwille) und Vorzugsgestalt 380, und Bewegungsart u. Perzeption eines Organismus 385f., 448. (s. Aufmerksamkeit)

Triebmotorische Fundierung d. Wahrnehm. (s. d.), Empfindung (s. d.) 263, 268, 278, 283, 326, 330, 354, 419ff., Ursachen ihrer Verkennung 421ff.; — Unterstützung durch vergl. Psychologie, Physiol., Ontogenie, Phylogenie 430ff.

U

Umwelt; —- u. Welt-Bild 241, 369; Verhältnis v. —bild, triebh. mot. Verhalten, Organausbild. u. Perzeption („Einpassung") 241, 355, 368, 369, 370, 380, 448; —ding = biolog. „Reiz", gesetzt durch eine Kraft 361, 363.

Urteilsbildung u. Pragmat. 247, 266, 295.

Utilismus; — u. Wschft. 235ff.; pragmat. —, u. „Folgen" = Fruchtbarkeitstheorie 260ff.

Utilitarismus 272.

V

Vererbbarkeit, psych. Eigensch. und Logik 261.

„Verhaltens"psychologie (Paolow) 370.

Verhalten u. Bedeutungsdenken (pragmat.) 289.

Verwunderung u. Philosophie 253, 460.

Vital; Phantasie = Fruchtbarkeit d. —seele 441.

Vitalismus u. d. Formen d. Kausalität 348; — und Physikalismus 335; Krypto— der positivist. Lehre 316.

Voluntarismus u. mod. Wschft., Religion, Staatslehre (Souveränität) 320.

Voluntative Realitätstheorie 463ff. (s. Realität).

Vorgegebenheit des Praktischen 296; — der Gestalt 391; — des Dynamischen (d. Bewegung) 322, 331, 423; — der Außenweltsphäre 297; — der Mitweltsphäre 477.

Vorstellung; „eingeborene" —en und Phantasie 445. 447.

W

Wahr-falsch (dreifacher Gegensatz) 246, 266, 280, 285.

Wahrheit; pragmat. Begriff der — 251, 265, 269ff., 281, sensual. 270, 272, 277; scholast. —sbegriff 269, 271, ontologischer 275; Wert der —sidee bei Nietzsche 275.

Wahrnehmung; Grundthese d. motorischen —stheorie 326, 354ff., 419ff.; — (kein Abbild, noch Empfindungskomplex 355f., 364, 367f., noch Bilder schaffend 368), = Ausschnitt aus objektiv idealer Umweltbilderwelt (s. d.), dekomponiert durch Aufmerks. (Triebstruktur) (s. d.) 335, 355, 368, 394: „Bilder" = intentionale Gegenstände der — 360ff.; — und „Reiz" 361f.; — und Gestalterfassung 386ff; Verwechslung von —, (Tradition, Erinnerung) und Phantasie, (— = Negation der Phantasie) 396; — = Endprodukt, nicht Anfang einer Entwicklung 397 = bewährter Phantasieinhalt 435ff.; — u. Empfindung (s. oben) 397ff.;

— „Bild“ und Triebstruktur (—sinhalt objektiv durch Bild, Auswahl subjektiv durch Triebstruktur bestimmt) 419, 427, 429; Metaphysik d. — 455ff. (s. Identität des Lebens)

Warumfrage; Verschiedenheit der philos. u. wissenschaftl. — 253ff.

Weisheitslehre 234 (s. Philosophie).

Welt; — Mechanismus, Lenkbarkeit 240; „Werden“ d. — 250; —grund 250, 252, 253, 268, 343, 347.

Weltanschauung; Realitätsprimat in natürl. — 296ff.; Anthropomorphismus der natürl. — 298; ihre prakt. motor. Einstellung (wie der Wschft.) 296, 322, ihre Realsetzung der „Bilder“ (s. d.) 394.

Weltbild; sozialhistorischer Ursprung d. mod - es 237 ff.

Werthaltung(erfassung) u. Erkenntnis 282, 284, 285.

Werte in der mech. Naturwschft. 347.

Wesen(sstruktur) d. Welt 250, 253, 254, 264, 266, 268.

Wesenswissen(erkenntnis); Technologie u. Methodologie d. —s 353.

Wesenszusammenhänge (i. Ggs. zu „Naturgesetzen“) 339 ff., 341, 349.

Wirtschaft; Erwerbs- u. Bedarfs— 234.

Wissen; Einheit d. Idee d. — 245; Verschiedenheit der —sdefinitionen 245; allgemeinster ontischer Begriff d. —s = Teilhabe am Sein 247, 279; 3 Arten d. —s (Erlösungs-, Bildungs-, Macht- = Leistungswissen) und ihre Rangordnung 250ff.; ihre Unersetzbarkeit 256; ihr Wert für die Person 257; — und Erkennen 279; — und Denken (s. d.); — und Handeln 243, 282 (3 Parallelkorrelationen 282; ihre Einschränkung 284); Erkenntniswert der Arbeit für die —sarten 459; ekstatisches — 248, 337, 343, 478.

Wissenschaft; (Arbeits-, Herrschafts-, Leistungswschft). Verh. von — u. Technik 233ff., 238; Motiv, Gegenst., Ziel der — 253, 255, 268, 288, 297, 303 (s. Philosophie, s. Machtwille); Erkenntnisziel der — 298; falsche Generalisierungen auf andere Wissensformen 311; Überschätzung u. Verabsolutierung der — 251, 257, 299ff., 344f.; zu starke Relativierung (Bergson) 307 (Positivisten) 311.

Wort; —„Zeichen“ und —„Bedeutung“, pragmatist. Theorie 289ff., richtiges intentionales Verhältnis 292 (—„erfüllung“); Vorstufen des —bedeutungsdenkens 292; — und Bedeutungsdifferenzierung 294; Transponierbarkeit der —„gestalt“ 387.

Z

Zeichen, Symbol, (Bezeichnen, Wissen) 246 251, 254, 256, 261, 289, 290, 296, 297, 302, 313, 323, 432, 434.

„Zufälligkeit“ des mechan. Modells, der Naturwschft. 313f., 317f.

PERSONENREGISTER

A

Ach, N. 420, 425.
Adler, A. 158.
Adler, M. 168ff.
Aksasow 195.
Anaxagoras 96.
Aquino, Thomas v. 79, 81, 86, 109, 120, 245, 280.
Aristarch 106, 107, 188.
Aristoteles 54, 61, 78, 79, 86, 89, 94, 124, 127, 128, 141, 145, 245, 253, 262, 305, 317 319, 355, 374, 386, 419, 479.
Augustin 79, 160.
Avenarius 53, 58, 120, 311, 315, 316, 328, 335.

B

Bachofen 28, 70.
Bacon, Fr. 98, 102, 126, 129, 141, 142 146, 149, 198, 235, 239, 272, 286.
Bakunin 199.
Becher, E. 314, 336, 346, 387, 435, 534.
Becker, C. H. 186, 493, 497, 498, 503f., 512.
Benediktus 85.
Benussi, V. 375, 388.
Bergson, H. 19, 58, 63, 96, 118, 129, 131, 160, 161, 241, 242, 245, 275, 283, 306ff., 316, 350, 354, 379, 401, 405, 420, 431, 432, 478.
Berkeley 53, 54, 58, 161, 262, 272, 335, 360, 394.
Bernoulli 28, 70.
Binet 416.
Birnbaum, K. 61.
Bleuler, E. 347.
Boas 155.
Bodin 80, 239, 320.
Bohr, N. 173, 341.
Boltzmann 100, 129, 130, 324, 327, 328.
Bonald de 18, 55.
Boole 199, 281, 287.
Born, M. 534.
Bossuet 80.
Boudouin 440.
Bouglé, C. 129, 146, 168.
Boutroux, E. 259, 275.
Bouterweck 161, 473.
Boyle 107.
Brentano, Fr. 138.
Brentano, L. 212.
Bruno, Giordano 77, 82, 98, 115, 119.
Bücher 18, 39.
Buckle 157.
Buddha 75, 85, 94, 103, 160.
Bühler, K. 60, 61, 66, 291, 391, 416, 478.
Bumke 15.
Bunsen 119.
Burkhardt, J. 116,
Buytendyk 382.

C

Calvin 57, 80, 109, 140, 196, 239, 320.
Campanella 98, 115.
Carlyle 211.
Cassirer, E. 126, 127, 244, 414.
Chamberlain 500.
Christus 75, 94.
Cohen, H. 245, 261, 351, 414.

Comte 3, 9, 15, 18, 19, 68, 69, 80, 81, 87, 102, 112, 119, 126, 143, 144, 169, 180, 190, 199, 272, 482.
Condillac 53.
Condorcet 80.
Conrad-Martius, Hedwig 361.
Cornelius, H. 145, 360, 375, 386, 401, 406.
Croce, B. 131, 214.
Curtius, E. R. 185.
Cusanus, Nicolaus 98.

D

D'Alembert 80, 196.
Dalton 24.
Dante 120.
Darwin 57, 84, 276.
Delbrück, H. 157.
Demokrit 107, 318, 357, 358.
Descartes 24, 53, 57, 73, 80, 94, 96, 98, 108, 109, 118, 120, 127, 135, 137, 140, 149, 151, 197, 276, 304, 312, 321, 341, 375, 384, 408, 412, 477.
Deussen, P. 98, 116.
Dewey 242.
Dietrich, A. 69.
Dietzgen, J. 200, 202.
Dilthey, W. 19, 32, 74, 89, 91, 111, 121, 122, 140, 152, 161, 180, 217, 276, 346. 420, 446ff., 454, 462ff., 520, 534.
Dostojewsky 81.
Dougall, Mac 4, 61.
Drews, A. 184.
Driesch, H. 191, 239, 306, 335, 336, 385, 481.
Du Bois-Reymond 323ff.
Duhem, P. 82, 98, 107, 120, 129, 147, 237, 312, 319, 479, 482, 534.
Dühring, E. 129.
Duns Scotus 132, 140.
Durkheim, E. 477.
Dvorak, M. 120.

E

Ebbinghaus, H. 405.
Edinger 60, 61, 432, 434.
Ehrenberg, R. 366, 433.
Ehrenreich 155.
Ehrenfels, Chr. v. 375, 386.
Einstein, E. 14, 79, 187, 256, 262, 312, 324, 333, 382, 482.
Ekkehardt 71.
Emerson 211.
Engels, Fr. 200.
Epiktet 95.
Epikur 107, 249.
Euken, R. 73.
Euklid 380ff.
Exner, Fr. 391.

F

Fechner, Th. 210, 403, 458.
Fenelon 115.
Fichte, J. G. 44, 53, 54, 89, 98, 140, 201, 210, 249, 273ff., 277, 495, 499, 506, 523.
Franklin, B. 328.
Franziskus 115, 141.
Freising, Otto von 137.
Freud, S. 60, 61, 158, 420.
Frey, A. 467ff.
Freyer, H. 10.
Fries, J. F. 414.
Frisch, v. 409, 432, 434.
Frischeisen-Köhler, M. 161, 365, 420, 473.
Frobenius, L. 18.
Fuchs, Br. 194.

G

Galilei 24, 77, 82, 107, 108, 117, 119, 129, 145, 149, 238, 276, 312, 313.
Gassendi, P. 107.
Geiger, M. 159, 262, 470.
Gelb, A. 290ff., 366, 388, 406.
George, St. 184, 210.
Geyer, Chr. 185.
Gilbert 24.
Gioberti 98.
Gobineau 34, 207.

Goethe 92, 120, 258, 499.
Goldscheid, R. 168ff.
Goldscheider, A. 467.
Goldstein, J. 259.
Goldstein, K. 290ff., 366.
Gomperz, H. 96, 520.
Graebner, F. 39, 56, 57, 60, 61, 62, 69, 155.
Graham Brown 433.
Grünbaum, A. 126, 129, 209, 399, 520.
Guizot 221.
Gumplowicz, L. 34, 39.

H

Haeberlin, P. 446.
Haeckel, E. 184.
Haering, Th. 147, 482.
Hahn 155.
Harnack, A. v. 72, 88.
Hartmann, E. v. 18, 81, 98, 116, 170, 172, 183, 190, 334, 420, 432, 473, 485, 500.
Hartmann, L. 490.
Hartmann, N. 59, 91, 178ff.
Head 415.
Hebbel 120.
Hegel 9, 18, 26, 27, 32, 44, 71, 73, 94, 98, 120, 169, 184, 207, 210, 485.
Heimsoeth, H. 132.
Helmholtz, H. v. 318, 325, 361, 408, 410, 413, 421, 465.
Henning, H. 358.
Herbart 138, 304ff., 406, 422.
Herbert v. Cherbury 80.
Hering, Ew. 361, 365, 410, 412, 413, 432, 466. 481.
Hertz, H. 279, 482.
Hess, W. R. 430.
Hilbert 261.
Hobbes 24, 54, 55, 58, 80, 118, 131, 239, 273, 304, 320.
Hölderlin 116.
Holl 159.
Hollmann 518.
Honigsheim, P. 80, 117.
Hübner, G. 224.
Humboldt, W. v. 62, 495, 499, 506.
Hume 277, 322, 328, 375, 376f., 383, 392, 394, 411, 451, 482.
Husserl, E. 160, 161, 243, 245, 293, 311, 315, 352, 391, 392, 500.
Huygens 24, 119.

I J

Jacobi 465
Jaensch, E. 60, 61, 67, 132, 161, 391, 399, 412, 413, 414, 416, 425, 431, 432, 443, 444, 450, 456, 473, 474.
James, W. 100, 158, 199, 224, 241, 259ff., 272, 275, 280, 328, 427.
Jansenismus 80.
Jaspers, K. 18, 74, 89, 220, 443, 520, 534.
Jerusalem, W. 55, 57, 259.
Ignatius 85, 130.
Jhering, R. v. 106.
Joel, K. 115, 478.
Ingarden, R. 307, 380.

K

Kafka, G. 66.
Kahler, E. v. 185.
Kanakogi 158.
Kant 12, 15, 27, 50, 54, 55, 57, 58, 60, 67, 87, 94, 98, 120, 137, 138, 140, 144, 149, 152, 157, 170, 172, 182, 184, 210, 212, 217, 239, 261, 262, 266, 273ff., 276, 277, 308ff., 321, 322, 329, 334, 337, 338, 344, 345, 375, 378, 385, 391, 413, 414, 441, 471, 480, 483, 485, 494.
Katz, D. 330, 358. 466.
Kelvin, Lord 318, 324.
Kempis, Thomas a 19.
Kepler 24, 79, 106, 107, 108, 119.
Kerschensteiner 242.
Keynes 224, 228.
Keyserling, H. v. 184.
Kirchhoff 119.

Kirijewski 81.
Klages, L. 28, 350.
Koffka K., 60, 61, 66, 378, 399, 401, 402, 407, 416, 478.
Köhler, W. 61, 66, 139, 144, 335, 376ff., 386ff., 399, 401, 412.
Kraepelin 159, 242.
Kries, J. v. 387, 410.
Kronfeld A., 159.
Krüger, F. 386, 401.
Külpe, O. 314, 391, 414, 464, 473, 477.
Kung-Futse 75, 105, 117.

L

Labriola 100, 103, 146, 157, 200.
Lagrange 145.
Landsberg, P. L. 90, 160.
Lange, A. 18, 210, 277.
Laotse 75, 94, 117.
Laplace 276, 333, 346.
Lask, E. 161, 244.
Lavoisier 107.
Lederer, E. 168.
Leibniz 54, 57, 120, 121, 149, 152, 172, 173, 175, 197, 210, 262, 316, 334, 338, 345, 352, 482, 483, 485.
Lennertz, P. H. 84.
Leonardo 24, 107, 115, 145, 184.
Le Roy 71, 131, 275.
Leukippos 318.
Levy-Brühl 16, 23, 55, 56, 57, 60, 61, 65, 415, 478.
Liebig, J. v. 146, 235, 236.
Liebmann, O. 218, 414, 450.
Lindworsky, J. 416ff., 443.
Linke, P. F., 392.
Lipps, Th. 53, 306, 404, 440.
Litt, Th. 23, 177.
Locke 262, 276, 400.
Lorentz 334.
Lotze 210, 245.
Lucca, E. 116.
Luther 8, 64, 109.

M

Mach, E. 53, 79, 84, 100, 102, 118, 120, 129, 145, 147, 237, 238, 262, 270, 311ff., 324ff., 334, 377, 386, 472, 482, 534.
Machiavelli 80, 239, 320.
Mahatma Gandhi 75, 158, 164.
Maine de Biran 161, 210, 354, 465, 468, 473.
Maistre, J. de 18.
Malebranche 57, 80, 197, 384.
Malthus 57
Mannheim, K. 27, 177ff.
Mansbridge 514.
Marcion 72.
Marx, K. 2, 34, 36, 41, 44, 45, 57, 58, 73, 88, 94, 95, 97, 100, 103, 116, 118, 130, 149, 157, 169, 170, 180, 195, 207, 273, 485, 486, 517.
Maupertius 316.
Maxwell 324, 410.
Melanchthon 87.
Mendel 50.
Menger 152.
Meynert 443.
Mill, J. St. 147, 238, 262, 263, 267, 272, 286, 338, 360, 472.
Milton 120.
Minkowsky, H. 312.
Misch, G. 19.
Moliére 120.
Monakow, C. v. 241, 415, 439.
Muckle, Fr. 102.
Müller, A. 345.
Müller, G. E. 376, 405, 418.
Müller, J. 408, 410, 442.
Müller-Freienfels, R. 102, 132, 420.
Münsterberg, H. 139, 283, 306, 354, 420.

N

Nadler, E. 120.
Natorp, P. 261, 405, 414, 508, 530.
Nelson, L. 414.
Nernst 144, 346.

Newton 24, 79, 107, 108, 119, 238, 276, 308, 309ff. 312, 325, 337, 341, 410.
Niceforo 61.
Nietzsche, Fr. 83, 124, 134, 183, 211, 241, 275ff., 500.

O

Occam 140.
Oesterreich, K. Tr. 347.
Oppenheimer, Fr. 35.
Ostwald, W. 18, 93, 184, 262, 375.
Otto, R. 77.

P

Pareto 51.
Paulus 75.
Pawlow 361, 370.
Petty 138.
Petersen, H. 379.
Petrarca 115.
Pfeffer 403.
Picht, W. 503, 512, 514, 526.
Pick, A. 399, 431.
Pickler, J. 466ff., 469.
Pierce, Chr. Sanders 259ff.
Plank, M. 144, 299, 317, 340, 482, 483.
Plato 22, 54, 56, 61, 79, 94, 107, 124, 134, 160, 249, 374.
Plenge, J. 207, 535.
Plotin 19, 63, 186.
Poincaré, H. 55, 82, 236, 261, 262, 326, 405.
Poppelreuther 399.
Prantl, K. 24.
Preuß, 61.
Proklos 107.
Protagoras 477.
Przwara 132.
Pütter 432, 434.
Pythagoras 95, 119.

R

Racine 120.
Radbruch 89, 95, 220, 520.
Rädl, E. 129, 154, 345, 347.
Ranke, L. v. 27, 34, 40, 194, 225.
Rehmke, J. 464, 471.
Rickert, H. 186, 245, 335, 351, 414, 464, 465.
Riegl 16.
Riehl, A. 145.
Riemann, B. 19, 144.
Rolland, R. 75, 158, 164.
Rosmini 98.
Rothacker, E. 121.
Rousseau 58, 115.
Rubin 384, 431.

S

Salz, A. 185.
Saint-Simon 102.
Savigny 28.
Schelling 19, 98, 116, 161, 170, 210, 473.
Schilder, P. 44, 60, 61, 102, 393, 398, 399, 400, 415, 422, 424, 430, 431, 432, 469.
Schiller, F. C. 100, 259, 269, 280.
Schiller, Fr. v. 120.
Schleiermacher 495, 499, 506.
Schlick, M. 131, 235, 245, 261, 304, 351.
Schmalenbach, H. 120.
Schmitt, C. 56, 217.
Schmoller, G. 39.
Scholz, H. 20, 77.
Schopenhauer, A. 18, 19, 98, 116, 120, 161, 170, 183, 184, 190, 192, 210, 274, 425, 473, 485, 500.
Schumpeter, J. 42, 148.
Selz, O. 66.
Semper, G. 18, 157.
Servete 77, 108.
Shaftesbury 115.
Shakespeare 120.
Sherrington 433.
Sigwart, Chr. v. 249, 274, 277, 404, 436.
Simmel, G. 118.
Smith, A. 152.
Socrates 96, 477.
Soddy, Fr. 156.

Sohm, R. 76.
Sombart, W. 36, 41, 98, 116, 124, 130, 141, 142, 153, 155, 168, 169, 170, 199, 201, 207, 213, 214.
Sommerfeld, A. 173, 340.
Sorel, G. 213.
Spann, O. 51, 146.
Spencer, H. 15, 17, 68, 157, 180, 190, 195, 236, 261, 379, 482.
Spengler, O. 13, 26, 46, 58, 95, 105, 112, 128, 143, 169, 170, 180, 207, 214, 215, 220.
Spinoza 18, 19, 115, 116, 118, 120, 130, 149, 197, 210, 304, 485.
Spranger, E. 177, 495, 501.
Stein, Edith 23.
Stern, W. 60, 61, 178 ff, 392, 397, 416.
Storch, A. 60, 61.
Strauß, E. 294.
Strich 112.
Stumpf, C. 314, 366, 404, 405, 443.

T

Tagore 96.
Tarde, L. 7.
Telesio 98, 115.
Thales 201.
Thomas v. Aquino s. Aquino 245.
Thorndyk 61.
Thurnwald, N. 56.
Toennies, F. 2, 23, 62, 95.
Tolstoi 164.
Troeltsch, E. 13, 14, 22, 27, 32, 71, 74, 80, 95, 105, 108, 117, 121, 177 ff., 182, 185, 190, 217, 520.
Tschermak, A. v. 361, 398, 401, 409, 423.

U

Ubaldi 24, 108, 145.
Uexküll, I. v. 323, 432.
Urbantschitsch 443.
Usener 157.

V

Vaihinger, H. 241, 245, 277, 351.
Vanini 77.
Vico, G. B. 126, 239.
Vierkandt, A. 35.
Virchow, R. 76.
Voltaire 81.

W

Wach, J. 69, 77.
Weber, A. 29, 225.
Weber, E. H. 403, 468.
Weber, M. 18, 32, 40, 41, 56, 72, 74, 80, 89, 95, 180, 185, 189, 196, 304, 502, 520, 535.
Weismann, A. 15.
Wertheimer, M. 376 ff., 390, 391, 392, 406, 416.
Weyl, H. 120, 172, 334.
Whright, H. 224, 228.
Wieser, von 51.
Wilhelm, R. 85.
Windelband, W. 106, 414.
Winkelmann 116.
Wolff, Chr. 87, 184.
Wölfflin 112.
Wundt, W. 35, 70, 90, 304, 306, 404, 422, 427, 436, 477.

Y

Yennings 426.

Z

Zeller, E. 94.
Zenon 305.
Ziehen, Th. 422.

BERICHTIGUNGEN

Seite 10 oben	*anstatt*	Beziehungen zu umfassen *lies* Beziehungen erfaßt
„ 22 oben	„	bei der *lies* beider
„ 138 Anm.	„	Pelty *lies* Petty
„ 178 unten	„	ebensowenig wie für uns — nur *lies* ebensowenig wie für uns nur
„ 181 Mitte	„	den reiflich nur *lies* den freilich nur
„ 196 Mitte	„	Metaphysik noch Wissenschaft *lies* Metaphysik und Wissenschaft
„ 196 Mitte	„	Doktrinäre der Reformatoren *lies* Doktrinen der Reformatoren
„ 241 Mitte	„	respektive zur Ausbildung *lies* respektive diese zur Ausbildung
„ 257 unten	„	Flammen . . . werden *lies* Flamme . . . werde
„ 268 Mitte	„	Wahrmachung *lies* Wahrnehmung
„ 358 unten	„	Hennig *lies* Henning
„ 374 oben	„	Tastqualitäten der Wärmemengen, die *lies* Tastqualitäten, der . . .
„ 458/459	„	noch . . . Gesetzen, wirksamen *lies* nach . . . Gesetzen wirksamen
„ 469 unten	„	spontan *lies* spontanen